

ROY A. RAPPAPORT

Ritual y religión en la formación de la humanidad

Ritual y religión en la formación de la humanidad

ROY A. RAPPAPORT

*

Traducción de
Sabino Perea

Revisión de
Cristina Piña
y María Condor



Religiones y mitos
Serie dirigida por
Francisco Diez de Velasco



PUBLICADO POR THE PRESS SYNDICATE OF THE UNIVERSITY OF CAMBRIDGE
The Pitt Building, Trumpington Street, Cambridge, United Kingdom

CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS
The Edinburgh Building, Cambridge CB2 2RU, UK
http://www.cambridge.org
40 West 20th Street, New York, NY 10011-4211, USA
http://www.cambridge.org
10 Stamford Road, Oakleigh, Melbourne 3166, Australia
Ruiz de Alarcón, 13, 28014 Madrid, España
http://www.cambridge.org/iberia
Título original *Ritual and Religion in the Making of Humanity*
ISBN 0 521 29690 0
publicado por Cambridge University Press 1999

Edición española como *Ritual y religión en la formación de la humanidad*
Primera edición, 2001

c/ Ruiz de Alarcón, 13 - 28014 Madrid
ISBN 84 8323 113 1 rústica



Producción/Maquetación: ANORMI, S.L.
Compuesto en Bembo 11 pt. en QuarkXPress™
Impreso en España por Lavel, S. A
Depósito legal: M. 11.643-2001

Dedicatoria

Dedico este libro a cuatro antropólogos que han influido mucho en las ideas que expresa, y que además han sido muy importantes en mi vida y trayectoria profesional. Los cito en el orden en que los fui conociendo:

Robert Levy
Eric Wolf
Mervyn Meggott
Keith Hart

Todos ellos se han portado conmigo como hermanos mayores, incluso Keith, que es mucho más joven que yo.

Índice

Presentación 9
Prólogo 17

1. **Introducción** 21
2. **El ritual y sus formas** 55
3. **Mensajes autorreferenciales** 117
4. **Representaciones de significado** 167
5. **Palabra y acto; forma y sustancia** 209
6. **Tiempo y orden litúrgico** 247
7. **Intervalos, eternidad y *communitas*** 310
8. **Simultaneidad y jerarquía** 337
9. **La idea de lo sagrado** 390
10. **La santificación** 437
11. **Verdad y orden** 479
12. **Lo numinoso, lo sagrado y lo divino** 514
13. **La religión en la adaptación** 559
14. **La ruptura de lo sagrado y su salvación** 601

Bibliografía 633
Índice analítico 661

Presentación

Emile Durkheim publicó *Les Formes élémentaires de la vie réligieuse* en 1912, en vísperas de la Primera Guerra Mundial. La guerra consolidó un proceso que se había venido intensificando durante al menos tres décadas y del que ahora se puede considerar que estableció los cimientos del tipo de sociedad que conocemos en nuestro mundo del siglo XX.

Esta sociedad fue organizada por y para estados centralizados, provistos de una clase profesional de expertos científicos. El mismo Durkheim, como fundador principal de la disciplina de la sociología, había llevado la delantera en la formación de las nuevas ciencias sociales que sostendrían las actividades de esta clase. No obstante, en *Las formas elementales de la vida religiosa,* planteaba un inmenso problema para el futuro de la humanidad. Parecía que la ciencia había expulsado del campo a la religión como base intelectual seria para la organización de la sociedad; pero no podía realizar la función que la religión desempeñaba. Esto dejó un enorme vacío en la existencia espiritual de la gente moderna que Durkheim sabía que debía llenarse, pero que era incapaz de imaginar cómo.

El libro de Roy Rappaport, resultado de más de tres décadas de investigación sobre la relación entre religión, sociedad y ecología, es, en mi opinión, el primer intento sistemático de abordar la cuestión que Durkheim dejó sin respuesta. Como tal, merece ser considerado un hito en la antropología de la religión comparable en alcance a la obra de su gran predecesor. Porque Rappaport intenta nada menos que establecer los cimientos para el desarrollo de una nueva religión adecuada a las circunstancias con las que se encontrará la humanidad en el siglo XXI. Sus objetivos declarados son más modestos, a saber, revisar las pruebas antropológicas que permitirían una comprensión más extensa del ritual como matriz práctica de la vida religiosa. Pero

la unidad de esta obra procede de su deseo implícito de informar los intentos futuros de construir una religión compatible con las leyes científicas que rigen un mundo del que la humanidad es en definitiva responsable, como parte de la vida de este planeta capaz de pensar.

La religión forma parte de un conjunto de términos que también incluyen el arte y la ciencia. Una medida de la descendente credibilidad intelectual de las religiones establecidas es que hoy la ciencia, que empezó como una forma de conocimiento opuesta al misticismo religioso, las más de las veces se contrapone a las artes. Si en términos generales cabe afirmar que la ciencia es el medio para conocer objetivamente el mundo, y el arte es sobre todo un ámbito de expresión personal subjetiva, la religión aborda ambos lados de la relación sujeto-objeto al conectar lo que tenemos en nuestro interior con algo externo. Desde un punto de vista etimológico, la religión nos vincula con una fuerza externa; estabiliza nuestra interacción significativa con el mundo; y proporciona un sostén para nuestra volubilidad.

El concepto de religión de Durkheim concordaba con esta formulación, si bien contenía algunos elementos radicalmente característicos. Separó la experiencia en lo conocido y lo desconocido. Lo que conocemos es la vida cotidiana, las características mundanas de nuestra existencia rutinaria; y lo conocemos como individuos atrapados en una especie de «ocupación particular». Pero esta vida está sujeta a unas fuerzas mayores cuyo origen desconocemos, a desastres naturales, revoluciones sociales y, sobre todo, a la muerte. Deseamos desesperadamente influir sobre estas causas desconocidas de nuestro destino, cuyo impacto reconocemos que es tanto individual como colectivo; y como mínimo nos gustaría establecer una conexión con ellas. Así, para Durkheim, la religión consistía en el intento organizado de salvar el vacío existente entre lo conocido y lo desconocido, concebidos como el mundo profano de la experiencia cotidiana y un mundo sagrado, extraordinario, situado fuera de esa experiencia.

Reconocía que solemos concebir lo sagrado en función de las fuerzas espirituales, resumidas en las religiones del mundo como Dios. No obstante, proponía que lo que nos es desconocido, en definitiva, es nuestra existencia colectiva en la sociedad. Nos resulta muy difícil comprender que nuestras acciones surgen de la pertenencia a otros; y es esta propiedad de la vida colectiva la que queda destacada en el mecanismo principal de la religión, el ritual. Durkheim sostiene que

mediante el ritual rendimos culto a nuestras fuerzas sin explotar de existencia compartida, la sociedad, y lo llamamos Dios. A veces objetivizamos el mundo espiritual como naturaleza y lo adoramos. A esta religión natural, asociada en la época en que Durkheim escribió con el «totemismo» de los aborígenes australianos, la consideró la matriz de todo el conocimiento sistemático, incluida la ciencia. De esta manera, una de las tareas de *Las formas elementales de la vida religiosa* fue demostrar que la ciencia surge del nusmo deseo de conectar lo conocido y lo desconocido que generó la religión.

El caos de la vida diaria, según esta teoría, alcanza cierta estabilidad en la medida en que está informado por las ideas que representan las realidades sociales de una existencia colectiva compartida. La ciencia —la sociología, por ejemplo— puede ayudarnos a darnos más cuenta de ello, pero, por lo general, el conocimiento y el método científicos debilitan la coherencia y la estabilidad de la cultura. Durkheim creyó que la tarea central del ritual era infundir estas representaciones colectivas en cada uno de nosotros. En una célebre expresión, habló de la «efervescencia» de la experiencia ritual. En un estado de éxtasis espiritual interiorizamos las lecciones que nos unen al otro en la vida social. No desarrolló esta importante concepción del proceso de socialización. El libro de Roy Rappaport, entre otras cosas, puede leerse como un tratamiento extenso de este mismo punto.

Pero no es el cometido de esta presentación adelantar los contenidos. Aparte de todo, Rappaport se muestra inusualmente lúcido al exponer su programa de trabajo y en seguirlo. De hecho, me atrevería a sostener que este libro es tanto un trabajo de filosofía analítica como un ensayo perteneciente a la disciplina antropológica que reconoce a Durkheim como fundador. Porque el autor es implacablemente preciso en el uso de las palabras, una precisión mitigada por el vigor de una prosa que se sabe arrastrada por las corrientes de una tradición intelectual impresionante. El segundo capítulo, por ejemplo, es una reflexión excelente de por qué el ritual se ha amoldado a ser como lo encontramos en cualquier lugar. Es más, la propia definición de Rappaport, que parte de un escaso hincapié en la formalidad, la invariabilidad y la tradición, desarrolla en no menos de once capítulos (de catorce) un análisis del ritual que no tiene paralelo en la literatura científica por su exhaustividad y consistencia.

Roy Rappaport otorga tanto rigor y atención explícita al ritual porque le parece que es el terreno donde se crea la religión. Es consciente, como Durkheim, de que a la religión no le ha ido muy bien en los tiempos modernos, apartada del gobierno de las principales instituciones de la sociedad y dejada como paliativo irracional para la masa creciente de marginados del mundo. Sabe que, si se repite el modelo de nuestro corrompido siglo en el XXI, no habrá siglo XXII, pues una seudorreligión del dinero y el consumo está supervisando la destrucción de la naturaleza y la sociedad a una escala insostenible incluso a bastante corto plazo. Rappaport cree que una posible respuesta a la crisis mundial sería una religión fundada en una ciencia posmoderna basada en la ecología más que en la astrononúa, de modo que se concibiera la sociedad dentro de la vida de este planeta y no fuera.

Este es el significado del título del libro. En el uso de Rappaport, la humanidad es una cualidad personal, un nombre colectivo y un proyecto histórico. En cierto sentido, el proyecto de realizar nuestro potencial de ser colectivamente humanos apenas ha comenzado, pero se supone en nuestro origen como especie, en el descubrimiento del lenguaje y con él de la religión. El rasgo inclusivo de la religión es la «santidad», concepto que abarca lo sagrado, lo sobrenatural, lo oculto y lo divino. La santidad es el todo (y cognado de salud). La religión, que constantemente se crea y recrea mediante el ritual, es el medio de que disponemos para establecer contacto con la totalidad de las cosas. Nos vamos dando cuenta cada vez más de que la sociedad humana posee una unidad definida por la ocupación de un lugar en la vida de este planeta. Hasta ahora, ese lugar ha sido a menudo despreocupadamente destructivo. El objetivo es hacernos responsables de la administración de la vida en su conjunto. La religión es indispensable para acometer dicho objetivo, y el ritual es su ámbito de actividad; de ahí los ecos de *la vie réligieuse* de Durkheim.

Entre los dos libros hay casi un siglo de guerra, burocracia y ciencia. En ese tiempo la antropología se ha convertido en una importante especialización académica, cuyos logros respaldan el trabajo de Rappaport. Pero también acude a teólogos, psicólogos, etólogos y filósofos en busca de los medios para desarrollar sus argumentos. En esto se muestra fiel a los orígenes de la disciplina de la Ilustración dieciochesca. Emmanuel Kant acuñó el término «antropología» en su

sentido moderno para una serie de conferencias (*La antropología desde un punto de vista pragmático*) que se publicaron hacia el final de su vida. En ellas planteaba la cuestión de cómo la humanidad podría crear una sociedad cosmopolita que trascendiera los límites físicos de los estados, y encontró la respuesta en una investigación comparativa sobre la cognición, la estética y la ética. Para Kant, la comunidad y el sentido común se generaron mediante la interacción social; la estética fue ante todo social y sus orígenes se hallan en la buena comida, la buena conversación y la buena compañía. Esta es la *fuente cortés* de la importancia que otorga Durkheim a una concepción más primitiva del ritual; y Rappaport retoma una vez más, como no pudo hacer Durkheim, el proyecto de imaginar cómo el ritual podría sostener una vida social de alcance planetario y no solo nacional.

Los universales de la antropología del siglo XIX se han desacreditado en el siglo XX, y no fue difícil, pues se basaban en la capacidad del imperialismo occidental para unificar el mundo como una asociación desigual de razas gobernadas por lo que en la época se tomó como la última palabra en racionalidad. Desde entonces, se ha impuesto otra visión de la sociedad mundial, un mundo fragmentado de estados-nación autosuficientes reflejado en una ideología de relativismo cultural que insiste en que la gente, de todas partes, tiene derecho a su propio modo de vida, aunque sea bárbaro. Esta opinión ha llegado a ser tan central para la antropología académica actual que el tratado de Rappaport podría considerarse anómalo. Últimamente se ha llegado a considerar que los libros extensos y rigurosamente argumentados sobre temas universales están anticuados. La norma son los ensayos menores sobre temas esquivos, la etnografía pura y dura y la evasión de los asuntos de interés público general. Aun cuando no aporte nada más, este libro reclama que la antropología debe animarse con proyectos intelectuales más ambiciosos que miren hacia atrás, pero también hacia adelante, hacia el mundo que esperamos habitar en un futuro próximo.

La iniciativa de Roy Rappaport es posible por las condiciones sociales de finales del siglo XX. Vivimos una revolución de las comunicaciones sostenida por la convergencia de teléfonos, televisores y ordenadores. La integración progresiva de las redes de intercambio global desde la Segunda Guerra Mundial ha proporcionado una capacidad sin precedentes de movimiento y conexión a escala planetaria.

Al mismo tiempo, cada vez somos más conscientes del daño que se le hace al medio ambiente y de la repugnante desigualdad que caracteriza a la sociedad mundial. Los estados en los que Durkheim puso una confianza implícita como único medio de organizar la sociedad están ahora desorganizados. Ningún gobierno cuenta con el apoyo popular general, con la posible excepción del de Nelson Mandela.

Sabemos que estamos al final de algo y a punto de iniciar otra cosa. Rappaport no expone el contexto histórico de sus argumentos, pero la notable integridad de este libro proviene de su convicción de que nuestro mundo de estados-nación del siglo XX pronto dará lugar a uno nuevo, basado en la necesidad de forjar un programa humano común. En otras palabras, necesitamos nuevas concepciones de lo universal. La religión suministró en otro tiempo dichas concepciones. La antropología llenó el hueco cuando la religión fue relegada por la ciencia; pero no es religión en sí, sino solo los medios para formular planteamientos nuevos de la religión basados en un conocimiento sólido de la condición humana.

Cabría sostener que en la actualidad el mundo está lleno de religión, como de hecho así es. Pero los vehículos de la experiencia religiosa que predominan hoy, en especial los llamados fundamentalismos del cristianismo y del islam, atraen a las masas desposeídas; ofrecen un medio de conectar con la sociedad mundial, pero aún no influyen en las instituciones que rigen dicha sociedad. Y sería trágico si lo hicieran, pues miran hacia atrás, a la certeza de las religiones del Libro, en una época en la que los medios de comunicación de la humanidad avanzan rápidamente en una nueva dirección.

Roy Rappaport no se ocupa en detalle de lo que muchos consideran el rasgo más distintivo y alarmante de la religión: su capacidad de avivar conflictos que causan división. En su lugar, se centra en las fuerzas potencialmente constructivas del ritual. Porque, como afirmé al principio, pretende que su libro sea una especie de manual para aquellos que colaboren en la tarea de recrear la vida religiosa haciéndola compatible con la mejora de la vida en el planeta. Independientemente de que pueda realizarse o no, lo que el autor ha reunido en esta obra merece por lo menos que la antropología del ritual y la religión adopten un nuevo curso.

La concepción dual de Emilie Durkheim, que considera la vida religiosa como un puente de unión entre mundos separados, lo sagra-

do y lo profano, lo colectivo y lo individual, reflejaba la creencia de que la sociedad continuaría definiéndose por las instituciones impersonales del estado y por una división del trabajo impulsada por el mercado. En semejante mundo, lo personal y lo cotidiano no tienen una conexión significativa con la sociedad y la historia, así que se reserva para los expertos, sociólogos y antropólogos, el descubrir cómo se reproducen en el ritual religioso los principios abstractos según los que vivimos. El planteamiento de Rappaport es sorprendentemente distinto. Su definición del ritual no establece una gran separación entre lo sagrado y lo cotidiano, entre el individuo y la sociedad o, en este sentido, entre la cultura y la naturaleza. Y es precisamente esto lo que refleja el cambio de circunstancias que se ha producido en el mundo del siglo XX, donde la fe en las estructuras anónimas ha sufrido cierta derrota en los últimos años.

La visión actualizada que ofrece Rappaport de los universales humanos nos invita a repensar el movimiento modernista que lanzó nuestro siglo y que ha sostenido a las universidades como un enclave privilegiado dentro de él. Insiste en particular en que encontremos modos de conciliar ciencia y religión, pues su antagonismo mutuo es ruinoso y su falsa síntesis —como en la astrología de nuestros días, la economía— lo es más aún en potencia. Es probable que sus argumentos dejen impasibles a la amplia mayoría de sus colegas, pues hace tiempo que se han comprometido con otras vías de pensamiento y han apostado demasiado por las instituciones existentes. Pero, si va a haber un futuro para la investigación intelectual especializada, los jóvenes antropólogos y otros estudiantes de la religión se sentirán estimulados por el ejemplo de valentía que ha demostrado Roy Rappaport a la hora de explorar nuevas regiones de la posibilidad humana.

Keith Hart
Cambridge
Abril de 1997

Prólogo

Este libro, como bien saben todos mis amigos, hace mucho que está en marcha. A finales de la década de 1960 ya tenía algunas de sus ideas, y desde entonces trabajé sobre ellas con altibajos. He dado conferencias sobre el ritual y la religión durante la mayoría de mis años académicos, y he publicado versiones preliminares de algunos elementos de este libro en ensayos tales como *Obvious Aspects of Ritual (El Aspecto Obvio del Ritual)* y *Sanctity and Lies in Evolution (Santidad y Mentiras en Evolución)*, ambos de 1979. Una primera versión de este manuscrito fue aceptada para su publicación en 1982, con la petición de que realizara unos cuantos cambios menores. Sin embargo, una vez que lo hube releído, decidí que no expresaba exactamente lo que yo quería decir, por lo que lo dejé a un lado «hasta que tuviera tiempo» para revisarlo a conciencia. Pero estaba a punto de marcharme a hacer trabajo de campo y cuando regresé fui elegido presidente de la American Anthropological Association, cargo que absorbió prácticamente todo el tiempo que me sobraba de mi puesto de tiempo completo en la Universidad de Michigan. Y, como nos pasa a la mayoría, siempre hay peticiones de artículos y ensayos que se espera escribir en una semana, pero que acaban llevándome un par de meses. Así, aunque hice algún progreso en el manuscrito, avanzaba despacio, lo cual no me convencía, aunque me consolaba en la creencia de que mis revisiones eran mejores que lo que había presentado al principio. En general pienso que esto es cierto, aunque el libro sigue sin expresar del todo lo que me gustaría decir, o no lo dice tan bien como quisiera.

En abril de 1996 me diagnosticaron cáncer de pulmón. Parafraseando al doctor Johnson, no hay nada como el diagnóstico de un carcinoma incurable para que la mente se concentre admirablemente en

lo que se asume como prioridad, en aquello a lo que se asigna una gran importancia, y no es de extrañar que dicho diagnóstico estimule un sentimiento creciente de que es necesario concluir, acabar la obra. Me alejé del manuscrito pensando que muchos pasajes podrían haber necesitado más trabajo. Por lo menos, dejé de aplazarlos y me dediqué a todos ellos desde que supe de mi dolencia.

He sido afortunado con mi enfermedad. Hasta ahora, no he sufrido dolor. Mis síntomas principales han sido una debilidad y fatiga que no me ha permitido trabajar más que dos o tres horas seguidas. Quizá sea un buen momento para dar las gracias a las personas que más directamente se ocuparon de mantenerme vivo y con capacidad de trabajar durante los últimos meses: los doctores Robert Todd, James Arond-Thomas y Michael Shea, y dos magníficas enfermeras, Annkarine Dahlerus y Jennifer Welsh. Judy Federbush no solo me ha mantenido vivo, sino razonablemente cuerdo no solo durante el último año, sino durante los periodos previos, cuando el manuscrito y otros compromisos me desbordaban. No creo que hubiera podido terminar todo sin su ayuda.

La persona más importante para mantenerme vivo y trabajando ha sido mi esposa, Ann. Me doy cuenta de que las expresiones de este tipo son comunes en prólogos y agradecimientos, pero no puedo imaginarme cómo soportar aproximadamente un año de cáncer, incluso con síntomas tan suaves como los míos, sin una cariñosa y constante ayuda. Su apoyo ha ido más allá de la llamada del amor o el deber, así como la ayuda, más intermitente, de mis hijas, Amelia y Gina Rappaport.

Este parece un buen momento para expresar mi gratitud a mi institución, la facultad de Literatura, Ciencias y Artes de la Universidad de Michigan, y al Departamento de Antropología por proporcionarme la financiación adicional que he necesitado durante el último año. Estoy muy agradecido al decano, Edie Goldenberg, y al vicedecano, John Cross, y a los dos eficaces directores del Departamento de Antropología, Richard Ford y Conrad Kottak. Los fondos que me han proporcionado han hecho posible contar con los servicios de Susan Else Wyman, que ha supervisado la producción del manuscrito, y de Brian Hoey, que revisó la bibliografía.

También estoy profundamente agradecido por el honor que me otorgaron hace varios años cuando me nombraron profesor agregado

a la cátedra Mary y Charles Walgreen para el Estudio del Entendimiento Humano. Este honor me proporcionó un tiempo adicional para trabajar sobre este manuscrito.

Por último, quiero pasar a los agradecimientos por el apoyo, la ayuda, y el estímulo intelectuales, tarea mucho más difícil debido a los muchos años que llevo pensando sobre este material. Aunque tuviera espacio y tiempo suficientes probablemente no podría citar a todos los que han colaborado conmigo. Han sido muchas generaciones de estudiantes que me han oído hablar de estos temas, y me parece que al menos un estudiante de cada una de esas generaciones me ha formulado una pregunta o ha hecho un comentario tan agudo que me ha obligado a repensar puntos clave.

Quedan por hacer muchos agradecimientos menos anónimos. En los primeros tiempos de esta empresa, las discusiones mantenidas con Gregory Bateson fueron especialmente instructivas, y una estancia en Cambridge, Inglaterra, me dio la oportunidad de pasar tiempo con Maurice Bloch y hablar extensamente con Meyer Fortes. También hubo oportunidades de entablar importantes conversaciones con Eric Wolf, quien estaba de vacaciones en Londres por ese tiempo.

Robert Levy y Mervyn Meggitt leyeron minuciosamente los primeros capítulos de los borradores previos de este libro, y sus comentarios detallados fueron útiles para su transformación en la obra final. Ambos se citan en el libro, pero las huellas no reconocidas de su pensamiento están en él por doquier. Entre las personas que leyeron partes del manuscrito e hicieron sugerencias valiosas se incluyen Aletta Biersack, Ellen Messer, Sherry Ormer, y Aram Yengoyan. El congreso de la Fundación Wenner Gren sobre Ritual y Reconciliación, organizado hace años en el castillo de Burg Wartenstein por Margaret Mead y Mary Catherine Bateson, y que contó con la asistencia, entre otros, de Roger Abrahams, Barbara Babcock, y Fehean O'Doherty, me supuso un gran avance y estoy profundamente agradecido a la presidenta de la Fundación Wenner-Gren en aquel entonces, Lita Osmundsen.

Desde el inicio de mi enfermedad, Keith Hart, quien me ha visitado dos veces desde Cambridge, Inglaterra, me ha ofrecido la ayuda más generosa y provechosa para dar forma definitiva al texto y, finalmente, para escribir un prólogo penetrante. Que este libro se concluyera se debió tanto a los esfuerzos de Keith Hart como a los míos. Por

último, quiero dar las gracias al personal de Cambridge University Press, sobre todo a Jessica Kuper, editora de antropología, quien, en reconocimiento de la condición de mi salud, ha abreviado y acelerado sus trámites de revisión y producción.

Roy A. Rappaport
Ann Arbor, Michigan
Julio de 1997

1

Introducción

El objetivo principal de este libro es ampliar, aunque solo sea un poco, el conocimiento que tenemos de la naturaleza de la religión y de la religión en la naturaleza. Por lo tanto, trata de la naturaleza de la humanidad, una especie que vive, y que solamente puede vivir, en función de los significados que debe elaborar, en un mundo desprovisto de significado intrínseco pero sujeto a las leyes físicas.

Se ocupará sobre todo de los elementos más generales y universales de la religión: «lo sagrado», «lo numinoso», «lo oculto» y «lo divino», así como de su fusión en «lo santo» en el ritual. También abordará, tanto al principio como al final, la evolución de la humanidad y su lugar en la evolución del mundo.

Estos dos temas pueden parecer diferentes o incluso antagónicos, pero no lo son. Un argumento que casi queda explícito en este capítulo, que subyace a lo largo de la mayor parte del libro, emergiendo de vez en cuando, para hacerse fundamental en los últimos capítulos, no solo sugiere que la religión no podía haber aparecido en ausencia de las características definitorias de la humanidad, sino también lo contrario, que en ausencia de lo que según el sentido común llamamos religión, la humanidad no podría haber salido de su condición pre o protohumana. Es, por tanto, plausible suponer que, aunque quede fuera de las posibilidades de demostración, los orígenes de la religión, si no son los mismos que los de la humanidad, están estrechamente conectados.

La ubicuidad absoluta de la religión, pese a su definición, respalda la atribución de este profundo significado. Ninguna sociedad conocida por la antropología o por la historia carece de lo que los observadores razonables aceptarían como religión, incluso aquellos que como los de la antigua Unión Soviética (Tumarkin 1983) hicieron todo lo posible por extirparla. Teniendo en cuenta el lugar preponde-

rante que las consideraciones religiosas han ocupado en los pensamientos y en las acciones de hombres y mujeres de toda época y lugar, y conocida la cantidad de energía, sangre, tiempo y riqueza gastada en la construcción de templos, en el mantenimiento de los sacerdotes, en los sacrificios a los dioses y en matar infieles, es difícil imaginar que la religión, tan extraña como puedan hacerla parecer algunas de sus manifestaciones, no sea de algún modo indispensable para la especie.

Estas sugerencias sobre los orígenes y la importancia de la religión pretenden proporcionar el contexto más general posible para los argumentos y discusiones específicos desarrollados a lo largo de este libro. Sin embargo, la validez de estos argumentos y discusiones menos generales no depende de la aceptación de las tesis más generales del libro. No obstante, la afirmación de que los elementos de la religión pueden haber resultado indispensables para la evolución de la humanidad puede parecer que amenaza con subordinar el aspecto más abstracto, enrarecido y cargado de significado de la vida humana a una interpretación utilitaria tan burda que su sentido profundo se vuelve invisible e inaudible. No se pretende tal reducción; ni tendrá lugar. Ni la religión, «en su conjunto», ni sus elementos se reducirán a términos funcionales o adaptativos, en la relación que de ellos se ofrece. Es más, una explicación de la religión ceñida, *a priori*, a la adaptación, función o cualquier otra asunción o teoría utilitarias echaría por tierra, paradójicamente, toda posibilidad de descubrir cualquier significado utilitario que pudiera tener al transformar toda la investigación en una tautología exhaustiva. El único modo de desvelar el significado adaptativo de la religión, si lo hubiera, y de comprenderlo «en sí mismo» es proporcionar una explicación que sea «fiel a su propia naturaleza». No se trata de prometer que la explicación que sigue se enmarque en «los términos de la religión», cualesquiera que sean. Puesto que en la naturaleza de las religiones se encuentra especialmente la reivindicación de la verdad, «los términos de la religión» se multiplicarían necesariamente en los términos restringidos de innumerables tradiciones religiosas, y nos ocuparemos de los universales humanos, los universales de la condición humana, los universales de la religión y la relación existente entre ellos.

Este libro no es un tratado de teología, sino una obra de antropología. Como tal, sus ambiciones son más generales que las de cualquier teología particular. Como investigación antropológica, sus plantea-

mientos son, por supuesto, exclusivamente naturalistas, pero respeta los conceptos que trata de comprender, intentando no solo captar lo que es cierto de todas las religiones, sino lo que es cierto *en* todas religiones, esto es, el carácter especial de las verdades que está en la naturaleza de todas las religiones reclamar. También se ocupa, sobre todo en el último capítulo, de qué modo y en qué sentido pueden volverse falsas las verdades de la santidad. Las últimas partes de este capítulo y los capítulos 10, 11, 12 y 14 casi pueden leerse como un tratado sobre ciertas formas de verdad convencional, sobre las relaciones entre ellas y sobre varias formas de falsedad.

También se puede leer como un tratado sobre el ritual, al margen de cualquier interés por los orígenes de la religión o su significado evolutivo. Una de las tesis principales desarrollada aquí es que los elementos conceptuales y experimentales más importantes de la religión, lo sagrado, lo numinoso, lo oculto y lo divino, así como su integración en lo santo, son creaciones del ritual. Para expresarlo en términos lógicos más que causales, estos elementos son *imposiciones* de la *forma* que constituye el ritual. La definición de todos estos términos será desarrollada luego. Por el momento, es suficiente definir el ritual como una *estructura,* esto es, como un conjunto más o menos permanente de relaciones entre un número de características generales pero variables. Como forma o estructura, posee ciertas propiedades lógicas, pero sus propiedades no son solamente lógicas. En la medida en que la actuación es una de sus características generales, también posee las propiedades de la práctica. En el ritual, la lógica se representa —se percibe— de modos únicos.

Puesto que se asume que el ritual es la base de la que surgen las ideas religiosas, la mayor parte del libro, del capítulo 2 al 12, se dedicará a su análisis. En estos capítulos, como si dijéramos, se «desempaquetará» una definición del ritual (ofrecida en el capítulo 2) en el curso de la cual aparecerán lo sagrado, lo numinoso, lo oculto, lo divino y lo santo, y además se sostendrá que el contrato social, la moralidad, paradigma de la creación, la concepción del tiempo y de la eternidad, los indicios de inmortalidad y los ordenamientos del mundo que denominaremos *Logoi* (singular *Logos)* están todos vinculados a esa forma y generados por ella.

Por lo tanto, este libro puede considerarse un tratado sobre el ritual. Primero, sobre la lógica interna del ritual; luego, sobre los pro-

ductos (como la santidad) que su lógica supone y sobre la naturaleza de su verdad. Y, por último, sobre el lugar que ocupan el ritual y sus productos en la evolución de la humanidad. Durante la exposición del ritual, que ocupará los capítulos primeros y centrales del libro, la consideración de la evolución de la humanidad —planteada brevemente en esta introducción para proporcionar el contexto previo más amplio posible— permanecerá en segundo plano, aunque en buena medida tácita, apareciendo solo de vez en cuando, hasta que en los capítulos 13 y 14 pase de nuevo a primer plano.

Pasemos ahora a las características más sobresalientes de la evolución de la humanidad y aquellos problemas que la religión mejora.

1. La evolución de la humanidad

No dije que este libro se ocuparía de los «homínidos» o de la «evolución humana», sino de «la evolución de la humanidad». La «evolución del homínido», o la «evolución humana» habrían resaltado lo que nuestra especie tiene en común con otras especies, a saber, que somos animales que viven entre otros organismos y dependen de ellos y, además, nuestra especie apareció mediante un proceso de selección natural no diferente en principio de los que dieron lugar a lapas o leones. Estos elementos comunes están asumidos, pero la expresión «evolución de la humanidad» pretende destacar la capacidad que distingue a nuestra especie de todas las demás. Nuestros antepasados se convirtieron en lo que cabría denominar como «plenamente humanos» con la aparición del lenguaje. Todos los animales se comunican, e incluso las plantas reciben y transmiten información (Bickerton 1990), pero solamente los humanos, por lo que sabemos hasta ahora, poseen lenguajes compuestos, primero, por vocabularios formado por símbolos en el sentido que da Peirce a la palabra (1960 II, págs. 143 y ss.) o Buchler (1955, págs. 99, 102, 112 y ss.), esto es, signos relacionados solamente «por norma», es decir, convención, con lo que significan[1], y segundo,

[1] Para Charles Sanders Peirce existen tres clases de signos que conforman una tricotomía, en la que el símbolo es uno de los elementos. Los otros dos son el icono y el índice. Para Peirce, un signo o representación es:

> algo que pone en alerta a alguien sobre algo respecto a la capacidad. Llama la atención de alguien, es decir, crea en la mente de esa persona un signo equivalente, e incluso un signo más

por gramáticas, conjuntos de reglas para combinar los símbolos en un discurso semánticamente libre.

Es obvio que la posesión del lenguaje hace posible modos de vida inconcebibles para las criaturas no hablantes e incluso el «protolenguaje», una forma de comunicación que utiliza vocabularios limitados compuestos por símbolos pero con una pequeña o rudimentaria gramática (Bickerton 1990, capítulos 6 y 7), debió de otorgar importantes ventajas a los homínidos que lo desarrollaron. Con el protolenguaje, la comunicación pudo, quizá (o incluso probablemente), por primera vez en esta evolución del mundo, no solo escapar de los límites de lo presente para informar sobre el pasado y lo lejano, sino también comenzar a ordenar cada vez más el futuro, facilitando la división del trabajo y haciendo posible una planificación y coordinación más precisas. En consecuencia, la organización social pudo hacerse cada vez más diferenciada y eficaz, y se obtuvieron nuevas dimensiones de apoyo y protección mutuos.

> desarrollado. A este signo que se crea, yo lo denomino el *intérprete* del primer signo. El signo representa ese objeto, no en todos los aspectos, pero sí como referencia, como una especie de idea, a la que a veces llamo la «causa del representante». (Buchler 1955, pág. 99; la cursiva es suya).

Para Peirce, un símbolo es:

> un signo referido al objeto que representa en virtud de una ley, normalmente una asociación de ideas comunes, que opera para lograr que el símbolo sea interpretado como referente de ese objeto. Él es, en sí mismo, un tipo de ley general, es decir, un signo-ley (véase Buchler 1960, pág. 102). También actúa a través de una réplica (véase Buchler 1990, pág. 112). No solo es general en sí mismo, sino que el objeto al que refiere es también de una naturaleza general. Aquello que es general tiene su origen en casos en los que estará determinado. «Debe haber, por lo tanto, ejemplos existentes en los que el símbolo represente», *aunque aquí debemos entender por «existente» el universo posiblemente imaginario al que el símbolo hace referencia.* (Buchler 1955, págs. 102 y ss.; la cursiva es mía).

Las palabras, según esta definición, serían la quintaesencia de los símbolos.

Un icono, para Peirce es:

> un signo referido al objeto y que lo representa solamente en virtud de atributos propios, que él posee, exactamente lo mismo, tanto si el Objeto existe como si no [...] Cualquiera que sea su cualidad —ya sea una existencia propia o ley—, es un icono de algo hasta el punto en que es como ese objeto y se usa como signo de él. (Buchler 1960, pág. 102).

Según esta definición, un mapa es un icono de un territorio, puesto que guarda una semejanza formal con él, mientras que lo que se denomina de forma redundante «símbolo fálico» no es tal símbolo, sino un icono.

Un índice, en la terminología de Peirce, «es un signo referido al objeto que representa en virtud de que está realmente afectado por ese objeto» (Buchler 1960, pág. 102). En este sentido, un sarpullido indicaría enfermedad (sería un índice de la misma), una nube negra indicaría lluvia y una lengua seca, sed

Y lo que aún es más importante, es lógico considerar que el aumento de las capacidades comunicativas indica y supone el aumento de las capacidades conceptuales. Es más, la aparición del símbolo no solamente incrementó la capacidad conceptual, sino que la transformó y se hicieron posibles nuevas formas de aprendizaje[2]. Con la transmisión simbólica, los individuos pueden aprender de los relatos de los otros, así como de su propia experiencia directa, y este aprendizaje puede transformarse, con su simple repetición en conocimiento público, que al volverse a contar, puede además conservarse como tradición.

Las ventajas inmediatas que tales capacidades confieren a aquellos que las poseen son patentes, y a la luz de las mismas es plausible creer que la capacidad lingüística, una vez que comenzó a desarrollarse, habría sido fuertemente selectiva, lo que quiere decir que las estructuras anatómicas sobre las que se basa se habrían elaborado y transformado a velocidades inusualmente rápidas en términos evolutivos. El protolenguaje y el lenguaje podrian perfectamente haber surgido en un tiempo relativamente corto[3]. El aumento de la capacidad de planificar, de coordinar, de informar sobre el pasado y sobre lo lejano, de acumular

[2] Bickerton (1990, págs. 158 y ss.) argumenta que con el lenguaje, e incluso con el protolenguaje, una forma de aprendizaje que él llama «constructiva» llega a ser cada vez más importante. El aprendizaje constructivo no se basa de forma directa ni en la experiencia del aprendiz o de otra persona, ni en la observación, sino en la manipulación racional de conceptos —que pueden, no obstante, haber derivado previamente de la observación o de la experiencia—. Aunque el aprendizaje constructivo limitado se produce probablemente bajo condiciones favorables entre algunas especies no humanas (siendo más notorio en monos y delfines) los modelos complejos y casi autónomos del mundo que Bickerton denomina «sistemas representativos secundarios» (1990, págs. 145, *passim*) y que asocia con el protolenguaje y el lenguaje, proporcionan un material mucho más rico sobre el que dicho aprendizaje puede actuar.

[3] Los antropólogos físicos están lejos de lograr una unanimidad acerca del cuándo, es decir, en qué momento del desarrollo anatómico tuvo lugar la evolución de las capacidades lingüísticas concretas.

La dimensión del cráneo, a partir de los 300-600 centímetros cúbicos que fueron característicos del *Australopithecus* se transformó en los 659 cc del *Homo habilis* (Corballis 1991, pág. 40) hasta llegar a los 843-1.067 cc típicos del *Homo erectus* (Shepartz 1993), que marca e incluso define la transición desde el *Australopithecus* al *Homo erectus*, podría ser asociada de forma plausible al surgimiento del lenguaje. Si tenemos en cuenta que el cerebro supone un alto consumo metabólico, es cuando menos razonable asumir que el primitivo *Homo*, especialmente los primeros *erectus* o incluso el *habilis*, fueran haciendo algo nuevo y útil con esos órganos que estaban en expansión. Pero sería demasiado arriesgado sugerir que este incremento bien podría asociarse con los primitivos niveles del desarrollo lingüístico, posiblemente con el protolenguaje. Wolpoff (1980, pág. 206) también señala que las transfor-

y transmitir conocimientos, de aprender con métodos nuevos y más eficaces, debe de haber estado entre los factores iniciales que, mediante una fuerte selección, procuraron el aumento de la capacidad lingüística.

Sin embargo, otras implicaciones menos evidentes pero de ningún modo oscuras del lenguaje pueden haber sido igualmente importantes a largo plazo. Con el lenguaje, el discurso no solamente puede escapar de los límites del presente para recuperar el pasado concreto y lejano, o para plantearse el futuro predecible, sino que también podría acabar escapando de lo concreto. Cabe sugerir que la trascendencia de lo concreto y la aparición de la gramática fueron mutuamente causales[4]; pero, sea como fuere, cuando el discurso puede escapar de lo

---

maciones estructurales del cerebro estaban asociadas, o al menos coincidían, con esta expansión: «La evolución de la capacidad lingüística parece estar ligada a la aparición del dominio hemisférico y la asimetría», y esa asimetría bilateral en tamaño y morfología se aprecia en el cráneo Chukutien 5 (un *erectus*). De esta forma, y según su punto de vista, «se dan todas las razones para creer que el *Homo erectus* tenía capacidad para el lenguaje humano». Más recientemente Corballis (1991, caps. 4–8, 12) ha asociado también la emergencia de la capacidad lingüística con la lateralización del cerebro y sugiere que estas capacidades comenzaron a aparecer con el *Homo habilis*.

Sin embargo, es importante señalar que otros estudiosos tienen distinta opinión al respecto. Bickerton (1990, cap. 7) piensa que aunque el protolenguaje pudo haber evolucionado desde tiempo atrás durante la fase *habilis*, dentro de la evolución del *Homo* (probablemente hacia el final de esta fase o, más posiblemente, durante la etapa *erectus*, págs. 136–138, *passim*), el lenguaje pleno no habría surgido hasta algún tiempo después de la aparición del *Homo sapiens*. Otros (por ejemplo, Laitman 1981; Durham 1990) consideran que el surgimiento de la plena capacidad del lenguaje coincidió con la aparición del *Homo sapiens sapiens*, basándose esta conclusión en los cambios evolutivos en la anatomía de las vías respiratorias superiores que favorecieron la capacidad articulatoria.

[4] Parece plausible suponer que el protolenguaje, cuando comenzó a aparecer, servía de manera primordial si no por completo para etiquetar conceptos o «protoconceptos» (véase Bickerton 1990, pág. 91) derivados *directamente* de la experiencia concreta no lingüística. Es probable que los significados de los símbolos en las primeras etapas del desarrollo lingüístico, aunque ya no estén aprisionados en el presente, estuvieran aún en el campo de los objetos materiales (víveres, animales predadores, presas, enemigos, características del medio... y tantas otras) y a las condiciones materiales existentes en el mundo perceptible (calor, frío, humedad). Bickerton (1990, págs. 181 y ss.) comenta, no obstante, que «bastante pronto, hubo que desarrollar una serie de términos que no hacían referencia directa, pero que materialmente se referían o participaban en cualquier función comunicativa que exigiese algún elemento abstracto para su expresión». Estos elementos, quizá ya constituyentes del protolenguaje, debieron de ser propensos a incluir, como parte del proceso de evolución, otros elementos que denotaran negación, interrogación, tiempos o aspectos relativos (antes/después, completo/incompleto), espacios y direcciones relativos (sobre/dentro/en, de de/

concreto y del presente, y cuando la gramática le confiere poder, queda libre finalmente para buscar palabras paralelas a lo real, del estilo de «lo que pudiera haber sido», «lo que debería ser», «lo que podría ser», «lo que nunca será», «lo que quizá siempre sea». Entonces es posible explorar los reinos de lo deseable, lo moral, lo adecuado, lo posible, lo fortuito, lo imaginario, lo general, así como sus opuestos, lo indeseable, lo inmoral, lo imposible (Rappaport 1979b). «Explorar» estos mundos no es simplemente *descubrir* qué hay allí. Es *crear* lo que hay allí. El lenguaje no facilita simplemente la comunicación de lo que se concibe, sino que expande, a la larga exponencialmente, lo que puede concebirse. Esta expansión del poder conceptual, así como de la capacidad para comunicar a otros los resultados de ese poder expandido —relatos, comprensión, abstracciones, valoraciones—, subyace en el modo general de adaptación humano y en las adaptaciones específicas de las diversas sociedades en las que la especie se subdivide constantemente. Como tales, el lenguaje y el protolenguaje antes de él han sido absolutamente fundamentales para el éxito de la evolución humana. No sería una exageración afirmar que la humanidad es su creación.

2. La adaptación

Se acaba de introducir el término «adaptación», pero su exposición completa se pospondrá hasta el capítulo 13. Por ahora basta con anotar que aunque el concepto es central para buena parte del pensa-

---

hacia, cerc /lejos, etc.), cuantificadores y quizá posteriormente auxiliares modales (poder, deber, etc.). El protolenguaje comenzó entonces un proceso cuyo final marcó la aparición del «lenguaje pleno», de la creación de términos propios, términos estos que apuntaban a los referentes imposibles de señalar con gestos.

El discurso *necesariamente* nos conduce más allá del acto físico. En algún momento, quizá incluso antes de que el lenguaje pleno hubiese emergido del protolenguaje, o como producto de una función dentro de una clasificación elaborada e incluso de usos más flexibles y sutiles de lo que Corballis (1991, págs. 219 y ss., *passim*) llama «mecanismos de cadena generativa», hizo posible indicar mediante vocablos tanto unicornios como bisontes.

Si el «unicornio» existe sin tener un referente concreto en la naturaleza es porque al menos es una especie de cosa —un animal— que existe en el mundo natural, como también, quizá, los espíritus y los dioses antropomorfizados. A gran distancia de lo físicamente concreto, encontramos conceptos tales como deber y honor.

miento en biología y antropología, resulta escurridizo. Puesto que no todos los escritores quieren decir lo mismo mediante ese término, siempre es útil, si no categóricamente necesario, que quienes lo utilizan aclaren qué entienden por él. En este libro, el término designa los procesos mediante los cuales los sistemas vivos de todo tipo —organismos, poblaciones, sociedades, posiblemente los ecosistemas o incluso la biosfera en su conjunto— se mantienen frente a las perturbaciones que amenazan continuamente con su desorganización, muerte o extinción. Gregory Bateson (1972) expresó la cuestión en términos informativos, afirmando que los sistemas de adaptación se organizan de modo que tienden a conservar el valor de verdad de ciertas proposiciones sobre sí mismas frente a las perturbaciones que continuamente amenazan con falsificarlas. La conservación de «la verdad» de estas proposiciones se asocia con la persistencia o la perpetuación de los sistemas de los que son elementos, o incluso es definitiva para dicha persistencia. En los organismos, estas «proposiciones» son, por así decirlo, descripciones genética y fisiológicamente codificadas de su estructura y de su buen funcionamiento. En los sistemas sociales humanos, sin embargo, las «proposiciones» predominantes pueden ser proposiciones propiamente dichas: «El Señor, Dios nuestro Señor, es uno», cuya invalidación significaría la desaparición del judaísmo.

Las respuestas adaptativas a las perturbaciones incluyen los cambios *de estado* reversibles a corto plazo y cambios *de estructura* irreversibles a plazo más largo. Aunque cabe distinguir ambas clases, en la naturaleza no están separadas la una de la otra. Las respuestas adaptativas se dan rara vez aisladas; parecen, más bien, estar organizadas en secuencias que poseen ciertas características temporales y lógicas (Bateson 1972h; Rappaport 1971a, 1979a; Slobodkin y Rapoport 1974) comenzando por los cambios de estado rápidos y fácilmente reversibles (si la perturbación continúa) pasado por cambios de estado menos fácilmente reversibles hasta, en algunos casos, cambios irreversibles no de estado sino de estructura que se denominan «evolutivos». La generalización que conecta los cambios «funcionales» reversibles con los cambios «evolutivos» irreversibles se conoce algunas veces como la «Regla de Romer» en honor al zoólogo A. S. Romer (1954 [1933] 1, págs. 43 y ss.), quien lo aclaró en una exposición del surgimiento de los anfibios a partir del pez con aleta lobular durante el periodo devónico. Estos

habitantes de charcas poco profundas que respiraban aire, se alimentaban en las profundidades y tenían aletas espinosas, no se aventuraron al principio a pasar a tierra seca para aprovechar un conjunto prometedor de nichos disponibles, sino que con frecuencia se quedaron en zonas altas y secas durante aquella época de desecación intermitente. En tales circunstancias, hubo una vigorosa selección de modificaciones relativamente pequeñas en la estructura de las extremidades (aletas muy óseas en patas) y otros subsistemas, porque facilitaban la locomoción sobre la tierra para volver al agua. Así pues, la primera adaptación terrestre entre los vertebrados hizo posible mantener un modo de vida acuático. Para expresarlo de forma algo diferente, las *transformaciones estructurales en algunos subsistemas hicieron posible conservar inalterados los aspectos más básicos del sistema*. Esto supone que la pregunta fundamental que hay que plantear sobre todo cambio es: *¿qué es lo que este cambio mantiene inalterable?* Traduciéndolo una vez más a términos informativos, las modificaciones o transformaciones en las descripciones de las subestructuras tal vez conserven inalterado el valor de verdad de las proposiciones más fundamentales sobre el sistema en su conjunto, frente a los cambios de las condiciones que amenazan con falsificarlas. Una exposición más detallada de la adaptación será tratada en los últimos capítulos, pero es preciso hacer dos breves comentarios.

En primer lugar, incluso este breve relato de la adaptación indica que los sistemas de adaptación suelen tener una estructura jerárquica. La parábola de la transformación de los peces con aletas lobulares en anfibios señala que son jerárquicos en el inevitable e irreductible sentido de los conjuntos formados por partes: los cambios en los *subsistemas* conservan la continuidad del sistema como una entidad viva. Son jerárquicos en el sentido secundario y derivado de la supraordenación y subordinación. Los subsistemas de un sistema adaptativo que funciona normalmente están subordinados a la perpetuación del sistema en su conjunto o, para expresarlo de nuevo en términos informativos, para conservar el valor de verdad de las proporciones predominantes del sistema, las proposiciones subordinadas pueden modificarse, transformarse o sustituirse.

En segundo lugar, la flexibilidad resulta fundamental para la adaptación así concebida, y la flexibilidad adaptativa de los humanos que siguió a la posesión del lenguaje parece carecer de paralelo. Cuando la

organización social y las reglas de conducta se estipulan en convenciones expresadas en palabras, en lugar de especificarse en genes inscritos sobre cromosomas, pueden reemplazarse en el transcurso de una vida, incluso a veces de la noche la mañana. Ello ha hecho posible que una sola especie híbrida penetre, e incluso domine, la gran variedad de entornos que el mundo le presenta, sin tener que emplear generaciones en transformarse en una gama de nuevas especies.

3. El símbolo

El lenguaje y su consecuencia, la cultura, el modo general de vida compuesto por entendimientos, instituciones, costumbres e instrumentos materiales, cuya existencia, mantenimiento y uso dependen del lenguaje[5], surgió mediante procesos de selección natural como parte del aparato de adaptación de los homínidos.

Pero incluso las afirmaciones de largo alcance, como «el lenguaje es la base del modo de vida humano», no hacen justicia a la importancia del lenguaje, ya que su significado trasciende a la especie en la que apareció. Leslie White solía decir que la aparición del símbolo —por el cual quería decir el lenguaje— no fue simplemente una novedad evolutiva que aumentó las oportunidades de supervivencia de una especie en particular, sino la innovación más radical en la evolución de la misma evolución desde que apareció la vida. En la medida en que el símbolo parece ser exclusivo, o casi exclusivo, de la humanidad, dicha afirmación puede evocar incómodamente aseveraciones teológicas que otorgaban a los humanos una posición solo un escalón por debajo de la de los ángeles, pero, teniendo en cuenta los peligros de estas aseveraciones e insistiendo en que la humanidad permanece de lleno

[5] En mi opinión, la definición de cultura que hace Leslie White es la más importante y fundamental que se ha ofrecido hasta el momento:

> Cultura es el nombre de un orden distintivo, o una clase de fenómenos, concretamente de aquellas cosas y eventos que dependen del ejercicio de una capacidad mental propia de la especie humana, que hemos definido como simbolismo [es decir, la invención y el uso de símbolos]. Se trata de un elaborado mecanismo, una organización de las formas y los medios empleados por un animal particular, el hombre, en la lucha por la existencia y la supervivencia (1949).

en la naturaleza, debemos reconocer que la afirmación de White no era extravagante. Un sofista podría argumentar que el desarrollo del lenguaje fue únicamente la innovación más radical del proceso evolutivo desde la aparición del sexo, al que puede que se parezca en algunos aspectos. Ambos, después de todo, son medios para recombinar y transmitir información, y el sexo allanó el terreno para una sociabilidad que el lenguaje elaboraría posteriormente. El significado del lenguaje, sin embargo, no se limita a la recombinación y transmisión de la clase de información genética ya existente. Con el símbolo, una forma completamente nueva de información —en el más amplio sentido de la palabra— apareció en el mundo. Esta nueva forma trajo consigo un nuevo contenido, y el mundo en su conjunto, no sólo el género *Homo*, no ha sido el mismo desde entonces.

El significado trascendental del símbolo —más allá de la especie en la que apareció— fue imperceptible durante muchos milenios —quizá cientos— desde de su aparición. Pero los primeros efectos del lenguaje, e incluso del protolenguaje, sobre el modo de vida de los homínidos que lo poseían pronto debieron hacerse enormes. Ya se ha destacado que el lenguaje permite al pensamiento y a la comunicación escapar de la pura realidad del presente para descubrir otros reinos, por ejemplo, los de lo posible, lo verosímil, lo deseable, y lo valioso. Pero no es *exactamente* así. El lenguaje no *permite* simplemente dicho pensamiento sino que lo *requiere* y *lo hace inevitable*. La humanidad es una especie que vive y que solo puede vivir en función de significados que ella misma debe inventar. Estos significados e interpretaciones no solo reflejan o aproximan un mundo que existe con independencia, sino que participan en su propia construcción. Los mundos donde viven los humanos no están formados solo por procesos tectónicos, meteorológicos y orgánicos. No solo están hechos de rocas, árboles y océanos, sino que también están construidos con cosmologías, instituciones, reglas y valores concebidos simbólicamente y determinados mediante expresiones performativas (Austin 1962, véase capítulo 4 más adelante). Con el lenguaje, el mundo comienza a proveerse de cualidades como bueno y malo, abstracciones como democracia y comunismo, valores como honor, valor y generosidad, seres fabulosos como demonios, fantasmas y dioses, lugares imaginarios como cielo e infierno. Todos estos conceptos se reifican, se convierten en *res*, «cosas» reales, mediante las acciones

sociales que dependen del lenguaje. Así pues, los mundos humanos son inconcebiblemente más ricos que los habitados por otras criaturas.

«Mundos humanos». Cada sociedad humana desarrolla una cultura única, lo cual también es como decir que construye un mundo singular que no solo incluye una interpretación especial de los árboles, las rocas y el agua que la rodea, sino de otras cosas, muchas invisibles, tan reales como esos árboles, animales y rocas. Es en función de su existencia, no menos que en función de la existencia de las cosas físicas, como las gentes manejan y transforman no solo sus sistemas sociales, sino los ecosistemas de alrededor, que salvo en los casos de los cazadores y recolectores, han dominado[6] desde la aparición de la agricultura hace unos 10.000 años. Desde entonces, el lenguaje se ha extendido cada vez más allá de la especie en la que apareció para reordenar y subordinar los sistemas naturales en los que participan las poblaciones de dicha especie.

4. La gran inversión

Aunque se ajusta a este argumento decir que el lenguaje es fundamental para la adaptación humana, también está claro que dicha afirmación es tan inadecuada como caracterización de la relación del lenguaje con su usuario como para ser peligrosamente engañosa. Si, como agentes, las personas actúan —y quizá solo pueden actuar— en función de significados que ellas o sus antepasados han concebido, están tanto al servicio de esas concepciones como estas concepciones forman parte de su adaptación. *Hay*, por así decirlo, *una inversión o inversión parcial, en el transcurso de la evolución humana, de la relación del aparato de adaptación con la especie que se adapta.* La capacidad lingüística, fundamental en la adaptación humana, hace posible dar origen a conceptos que

[6] En términos de Eugene Odum:

> Un dominante ecológico [...] es un organismo que ejerce una influencia de control superior en la comunidad (1959, págs. 251 y ss.). Como tal, los seres dominantes son las especies que establecen las condiciones que favorecen o dificultan la presencia de otras especies. En las comunidades terrestres, aparte de todo lo que domina el hombre, las plantas son, por regla general, las dominantes. Algunas comunidades marinas son dominadas por plantas parecidas a los animales, como los corales (Odum 1959, págs. 250-252, *passim*).

pasan a apoderarse de quienes los han concebido, con conceptos como dios, cielo e infierno. No es verosímil sostener que dichos conceptos, o las acciones que informan o guían, aumentan la supervivencia y la reproducción de los organismos que los mantienen, como lo haría una simple teoría adaptativa del lenguaje.

Es verdad que el lenguaje es fundamental para el modo de adaptación humana, pero está lejos de ser toda la verdad. Si cabe definir los sistemas de adaptación como aquellos que funcionan —consciente o inconscientemente— para conservar el valor verdadero de ciertas proposiciones sobre sí mismos frente a las perturbaciones que tienden a falsificarlos, y si la metáfora de la inversión —seguramente una simplificación excesiva— es apropiada, entonces cabe proponer que las proposiciones favorecidas en los sistemas sociales humanos corresponden a conceptos como dios, honor, libertad, patria y el bien. No necesita afirmarse que para su conservación han sido precisos a menudo sacrificios supremos por parte de los individuos. Los postulados sobre la naturaleza unitaria o trina de dios se cuentan entre aquellos por los que innumerables individuos han sacrificado sus vidas o matado a otros, al igual que apotegmas mundanos del tipo «muerte antes que deshonor» o «mejor muerto que rojo».

El hecho de que las implicaciones de dicha inversión evolutiva puedan resultar obvias no las hace menos profundas o trascendentales. Primero porque, sea cual fuere el caso de las explicaciones para la conducta y la organización de otras especies, y de su evolución, la medida en la que conceptos como «aptitud física incluida» y «selección familiar» pueden explicar los fenómenos culturales es muy limitada. En segundo lugar, y relacionado con lo anterior, sea cual fuere el caso entre otras especies, la selección de grupo (la selección para la perpetuación de rasgos que tienden a contribuir positivamente a la supervivencia de los grupos en los que se aparecen pero negativamente a la supervivencia de los individuos particulares que los poseen) no solo es posible entre los humanos, sino de gran importancia en la evolución de la humanidad. Todo lo que se necesita para hacer posible la selección de grupo es un dispositivo que lleve a los individuos a diferenciar entre sus concepciones de bienestar o ventaja y la supervivencia biológica. Nociones como dios, cielo, infierno, heroísmo, honor, vergüenza, patria y democracia, codificados en procedimientos de cultu-

rización que los representa como factuales, naturales, públicos, o sagrados (y, por ello, obligatorios), han dominado toda cultura sobre la que poseamos conocimientos etnográficos o históricos.

El lenguaje, en suma, produce cambios profundos en la naturaleza de la evolución, y aún más profundamente en la naturaleza de los sistemas en evolución. Los sistemas no humanos son sistemas orgánicos constituidos en gran parte por información genética codificada. Los sistemas humanos son sistemas orgánicos y culturales constituidos por información simbólica (lingüística) y genética. Mientras que la transformación de lo orgánico en orgánico y cultural ha de haber sufrido una vigorosa selección, en esta exposición estamos viendo que las consecuencias de la aparición del lenguaje y de su concomitante, la cultura, no fueron inequívocamente ventajosas para aquellos que los poseían. Podemos señalar de pasada una regla evolutiva rara vez destacada: cada «avance» plantea nuevos problemas a la vez que responde y mejora los anteriores. El lenguaje no fue una excepción.

Hemos hecho un recorrido que va desde un panegírico del lenguaje hasta el reconocimiento de sus vicios. Además de posibilitar una contradicción sin precedentes entre lo simbólico y lo genético, como la de las proposiciones que los humanos intentan conservar por encima de todo y que pueden llevarlos a la muerte, otros dos parecen intrínsecos a las mismas virtudes del lenguaje. Quizá resulten menos evidentes que sus dones, pero son profundos y serios.

5. La mentira

Esta es la primera. Cuando un signo se relaciona solo de forma convencional con lo que significa, como en el sentido que otorga Peirce al símbolo, puede aparecer en ausencia de su *significación* o *referente* y, a la inversa, pueden ocurrir sucesos sin que sean señalados. Esta relación convencional, que permite al discurso escapar del presente y, en un sentido más amplio, convertirse en algo separado y distinto de lo que simplemente representa o trata, también facilita el mentir, si es que no lo hace posible por primera vez. La misma libertad del signo respecto a lo significado que aumenta en gran medida el ámbito de la vida humana, también multiplica las posibilidades de falsedad.

El concepto de mentira precisa de alguna discusión. El término «mentira» se utilizará en esta obra en su más amplio sentido para denotar una familia de formas de falsedad, alguno de cuyos miembros menos conocidos, los que llamo «mentiras védicas», «mentiras diabólicas», «mentiras gnósticas», «mentiras de opresión», y «mentiras idolátricas», encontraremos más adelante. Por ahora nos ocuparemos solamente de la forma más familiar y fundamental, la mentira «común» o «vulgar»[7], la transmisión intencionada de información que el transmisor considera falsa.

La mentira común —a la que llamaré por ahora simplemente «mentira»— suele asociarse a menudo con el engaño, pero este es más general en frecuencia y en alcance. El término «engaño» implica una intención de confundir con perjuicio para los confundidos, particularmente frente a los que los confunden. La mentira también supone intención, pero la intención que la define se relaciona con la señal transmitida, mientras que la intención que define al engaño trata del efecto sobre, o más específicamente, de la respuesta del receptor. Cuando se hace esta distinción, resulta evidente que los términos «mentira» y «engaño» designan campos de fenómenos que se solapan, pero de distinta extensión. El engaño a menudo emplea mentiras, y estas suelen ser engañosas, pero no es difícil encontrar ejemplos de mentiras que no lo parezcan. La mayoría de la gente no pensaría que es un engaño decir a un niño enfermo: «te vas a poner bueno», incluso cuando quien habla cree que el niño está en peligro de muerte. De hecho, si los pacientes están en unas condiciones que podrían exacerbarse por una fuerte emoción, como las enfermedades cardiacas, podría considerarse pérfido «decir la verdad», o lo que creemos que es «la verdad». Si la perfidia es una forma de engaño, está claro que no todos los actos engañosos son mentiras. Incluso los que pretenden hacer daño a inocentes pueden no ser mentiras en sentido estricto. El caballo que los griegos dejaron a los troyanos pudo no haber sido una mentira propiamente dicha, pero sin duda fue el elemento central de lo que parece ser un engaño bastante inverosímil[8].

---

[7] En los debates más antiguos la denominábamos «mentira común».

[8] Estos ejemplos se trazan a partir de unos juegos cuyas reglas son permitidas e incluso fomentadas. Nosotros aquí hemos conducido el asunto del juego en un sentido más gene-

Mentir parece en buena medida un problema humano, pero el engaño puede ser más general. Existen al menos conductas y estructuras orgánicas comunes entre los animales que comparten características con el engaño. Incluyen cosas tales como fanfarronear, fingir la rotura de un ala, hacerse el muerto, el camuflaje y el mimetismo. Pero algunos de estos fenómenos carecen de intencionalidad. La mosca que parece una avispa no trata de asemejarse conscientemente, y hacerse el muerto puede estar genéticamente programado. Es más, incluso la intención de engañar puede no ser suficiente para identificar el engaño. Ninguna persona razonable catalogaría como engaño una finta en el boxeo, una trampa en ajedrez, un *impasse* en *bridge*, la simulación de una retirada o incluso una emboscada en la guerra moderna, o, posiblemente, el viejo regalo de caballos de madera a los troyanos. La noción de engaño presupone la existencia de una relación de confianza que este viola, y no hay violación en los dos últimos casos porque no prevalecían relaciones de confianza en el momento del hecho. Es significativo que, aparte del fanfarroneo que, si no siempre, con frecuencia se dirige a compañeros de especie en contextos en los que la competición o el antagonismo están claros, las clases de ejemplos que he señalado entre los animales, las emplean generalmente los miembros de una especie para engañar a los miembros de otras, normalmente —si no siempre— a los que hacen presa de ellos o son sus presas, y con los cuales sin duda no mantienen relaciones de confianza.

Vista la falta de intencionalidad en algunos de estos ejemplos y, en otros casos, la ausencia de lazos de confianza previos, parece razonable establecer una categoría más global, «decepción», de la cual engaño y mentira son subclases que se solapan, solapándose esta última

---

ral: en el modo de actuar de los niños cuando juegan a «indios y vaqueros» o el que experimentan los cachorros cuando luchan jugando; juego que, si lo analizamos atentamente, se asemeja mucho al engaño, porque en su naturaleza no puede ocurrir lo que aparentemente representa. El juego se distingue del engaño, el fraude o la mentira por marcadores contextuales tácitos o explícitos que señalan dicha acción como juego. Como indicó Bateson, «La afirmación "esto es un juego" parece querer decir: "Estas acciones de las que nos ocupamos aquí, cuya función es denotar otras acciones, no las denotarán, sin embargo"» (1972 s., pág. 180, entrecomillado en el original). Por esta cuestión, pocas personas considerarían que los niños que juegan a policías y ladrones o los actores que representan *Romeo y Julieta*, estarán representando un fraude.

también con una tercera subclase que, a falta de un término mejor, podemos llamar «decepción inocente»[9].

---

[9] La taxonomía jerárquica de engaños formulada por el psicólogo R. W. Mitchell (1986, págs. 21 y ss.) nos es útil llegados a este punto. Él distingue cuatro niveles.

Primer nivel. El organismo existe por lo que es en sí mismo o por lo que no podría ser de otra manera. Este nivel, que se ejemplifica en las mariposas comestibles que evitan ser comidas al adoptar una apariencia poco apetecible para las «experimentadas» cotorras azules (Brower 1969, citado por Mitchell 1986, pág. 22), está establecido genéticamente. Una apariencia morfológica similar se puede observar tanto en plantas como en animales. Si el concepto de la intencionalidad implica la conciencia y el control sobre las acciones, es obvio que dicha intención no está comprometida aquí.

Segundo nivel. Las acciones del organismo también están programadas genéticamente, aunque aparecen programadas por el registro de actos que un organismo hace de otros. La influencia de las acciones del receptor sobre las acciones del emisor es la que distingue este nivel del anterior. El organismo está programado para «hacer "p" cuando el caso es "q" (cuando "p" y "q" son acciones del emisor y el receptor respectivamente)» (pág. 24).

Este nivel de engaño, que no requiere aprendizaje ni tampoco intención —si entendemos por intención la necesidad de ser algo más que respuestas automáticas a estímulos—, se ejemplifica en las especies de luciérnagas predadoras que responden a los destellos que emiten los machos de otras especies de luciérnagas —sus víctimas—, un destello que estimula las señales sexuales de las hembras de estas especies, atrayendo así a los machos, los cuales descubren, en el último momento de su vida, que su destino no era el de convertirse en amantes, sino en el plato principal de la cena.

Tercer nivel. Las acciones del organismo dependen, como en el segundo nivel, del registro de algún tipo determinado de estímulos a partir de los cuales la inocencia potencial de las señales engañosas será consecuentemente transmitida, pero, a diferencia del engaño del segundo nivel, estas acciones pueden ser modificadas mediante el aprendizaje. Así, la enseñanza del segundo nivel, «haz "p" si "q" es el caso», es reemplazada por la más compleja y cognoscitivamente exigente premisa «haz cualquier acción "p", ya que "p" ha resultado en cualquier consecuencia "q" buscada en nuestro pasado [...] El engaño en el tercer nivel está basado en el ensayo error, en el aprendizaje instrumental y en la observación» (pág. 25).

Mitchell ofrece una variedad de ejemplos del engaño del tercer nivel, de los que no todos nos parecen válidos. No obstante, alguno de sus ejemplos parecen ser radicalmente diferentes de los engaños de niveles más bajos. Cita los estudios de Hediger (1955, págs. 150 y ss.) sobre el gorila hembra que «atrae con engaños al guardián al interior de su jaula actuando como si su brazo estuviera atorado» apuntado antes en el texto, y las observaciones de Morris (1986) sobre la actuación de un elefante hembra como si fuera a mojar a otro elefante, anticipándose de este modo a una interacción dominante.

Las posibilidades de engaño van incrementando su enrevesamiento y ramificándose hasta alcanzar altos niveles. Mitchell argumenta que en el tercer nivel «un animal puede ser engañado como resultado de su propio aprendizaje [...]». Así, las cotorras azules aprenden a no hacer caso de las apetitosas mariposas que se camuflan bajo una apariencia poco agradable, al haber experimentado algún tipo de fracaso que suponía comerse estas últimas. Este ejemplo, además, indica que un embaucador puede operar en un nivel, el primer nivel, y el inocente en otro, aquí, en el nivel del aprendizaje correspondiente al tercero. Una consecuencia irónica es que el aumento de la capacidad para procesar información incrementa a

Por lo tanto, el engaño y la decepción están más extendidos entre las criaturas del mundo que la mentira común, pero dicha mentira aumenta enormemente las posibilidades del engaño y la decepción. También debemos reconocer que, puesto que las posibilidades para mentir a aquellos cuyo lenguaje no se comparte son muy limitadas, las víctimas de los humanos mentirosos no solo no son miembros de otras especies, sino que normalmente no son miembros de otras sociedades. Las consideraciones sobre proximidad y lenguaje común sugieren que en ambos casos las víctimas de las mentiras humanas son casi siempre miembros de los mismos grupos sociales que los mentirosos, es decir, personas con las que los mentirosos mantienen una relación de confianza.

---

su vez el número de posibilidades de equivocarse y la vulnerabilidad que lleva a la probabilidad del error.

Aunque la intencionalidad presente en el tercer nivel no es muy clara, Mitchell observa que el propósito es mentir. Un animal puede actuar de un modo determinado simplemente porque ha aprendido que tal acción tendrá consecuencias positivas. Citando el famoso caso del perro de Romanes (1977 [1883], pág. 444) que simulaba cojera después de haber recibido una atención excesiva por una herida en su pata, Lloyd Morgan (1970 [1900], pág. 280) argumentó que probablemente no intentaba (como afirmó Romanes) mentir a su dueño al hacerle creer que había sido herido de nuevo y así conseguir la atención y el consuelo, sino que solamente ha aprendido que la adopción de unos determinados andares era seguida por el mimo, o yendo un poco más lejos, que estos andares entrañan el mensaje «Dame cariño».

En el *cuarto nivel*, no obstante, la intención de mentir se hace patente. Mitchell caracteriza la mentira de este nivel como elemento que implica:

> Un programa abierto [...] capaz de programar y reprogramar por sí mismo basándose en acciones pasadas y presentes de la organización del ser mentiroso, es decir, el emisor corrige y cambia sus acciones tanto para contrarrestar acciones indeseables como para alentar los deseos de actuación del receptor. En cierto sentido, el emisor se convierte en el programador de su propio comportamiento. Este tipo de metaprogramación se denomina habitualmente «pensamiento y planteamiento», y en este grado de mentira el emisor realmente *intenta engañar al receptor* (pág. 24; la cursiva es suya).

Lo que parece ser el engaño del cuarto nivel ha sido encontrado en cierto número de especies además de eo el *Homo*, incluyendo a los zorros del Ártico (Ruppel 1986), y debe de ser bastante común en los animales que no están domesticados, como los chimpancés gesticulantes, Figan, cuyos engaños se describen más adelante, debió haber sido más ingenioso que la mayoría de los otros monos, pero esta alegación difícilmente puede ser separado de sus intenciones aparentemente engañosas. Y digo «aparente» porque existe la posibilidad que Figan en realidad oyera algo allí fuera y solo intentase volver al claro antes que los otros. No obstante, se le vio repetir la misma mentira más de una vez y deosasiados ejemplos de engaños entre los monos han sido recogidos por observadores preparados (véase de Waal 1986, 1988) para poner en duda su existencia.

La afirmación de que mentir es en buena medida un problema humano, no es novedosa. Hobbes (1951 [1961]) ya lo dijo en el siglo XVII. Mucho tiempo antes que él, el análisis que Platón planteó de las mentiras «nobles» en *La República* presuponía el lenguaje, al igual que el análisis de san Agustín en *El Enquiridión*: «Está claro que a los hombres se les dio el lenguaje, no para que se engañaran unos a otros, sino para que un hombre pudiera dar a conocer sus pensamientos a otro» (citado por Bok 1978, pág. 32). En este siglo, Hockett y Altman (1968) añadieron la capacidad de prevaricar a la lista anterior que Hocket había confeccionado sobre las «características de diseño» del lenguaje humano. Unos años antes, Martin Buber, que no era lingüista, sino filósofo y teólogo, inició su libro *Good and Evil* declarando que la mentira era uno de los dos pilares del mal humano.

> La mentira es el mal específico que el hombre ha introducido en la naturaleza. Todos nuestros actos de violencia y nuestras fechorías son solamente, por así decirlo, un desarrollo muy elaborado de lo que cualquier criatura de la naturaleza es capaz de lograr por sí misma. Pero la mentira es nuestra auténtica invención, de un tipo diferente a cualquier engaño que los animales puedan efectuar. La mentira fue posible solamente después de que una criatura, el hombre, fuera capaz de concebir la existencia de la verdad (1952, pág. 7).

El etólogo W. H. Thorpe (1968, 1972, pág. 33), en una discusión mantenida entre Hockett y Altman, apoya con reservas a Buber, señalando que la capacidad de mentir es «muy característica de la especie humana y es difícil de encontrar en otros animales».

Se ha realizado suficiente investigación sobre el engaño en los animales en las décadas transcurridas desde el comentario de Thorpe, que ha puesto en entredicho la propiedad única de la mentira por parte de la humanidad. Sin embargo, este dudoso honor probablemente sigue perteneciéndonos, aunque, como se ha señalado, el engaño está muy extendido entre los animales, y una conducta que se parece mucho a «la mentira verdadera» se ha observado frecuentemente entre los monos y quizá también entre los cánidos (Ruppell 1986)[18]. Hace dos

[18] Frans de Waal (1986, pág. 225 y ss.) ha reconocido cinco formas de mentir entre los primates superiores. La más común y extendida es la que encontramos tanto en los macacos

décadas, por ejemplo, Jane Van Lawick-Goodall informó sobre el ahora famoso y bastante espectacular caso de un chimpancé adoles-

---

como en los monos, y es «oculta información acerca de su propio conocimiento, impulsos e intenciones [...]» Los chimpancés deben, por ejemplo, «guardar el secreto» acerca de la localización de la comida y los machos no dominantes deben ocultar sus progresos amatorios con las hembras de los dominantes. También se ha observado que los chimpancés reprimen los índices que denotan que se han percatado de la existencia de algún tipo de amenaza contra ellos, evitando así enfrentamientos. Muy relacionado a este primer grupo se encuentra el segundo tipo que De Waal distingue como una deliberada falta de atención hacia lo que está ocurriendo, «mostrando un gran interés en objetos o acontecimientos [...] aparentemente irrelevantes a lo que se está dando en las interacciones sociales» como medio de atraer a otros con los que ha tenido interacciones antagónicas a la reconciliación. También se encuentra íntimamente relacionado a «la actitud fingida», una categoría dentro de la cual el farol sustituye a la caída, como puede haber sido el caso de un comportamiento de un chimpancé mayor llamado *Yeroen*. Cuando era retado por machos más jóvenes, él comenzaba a jugar con lo que parecía ser para otro chimpancé (pero no ante los observadores humanos) una actitud de estar de muy buen humor. Los chimpancés también parecen ser capaces de corregir cualquier signo que indique su estado de humor que, de otro modo, podría ser transmitido automáticamente en mayor o menor grado. Así, se ha observado cómo los machos implicados en estas actitudes de engaño a sus antagonistas, les vuelven la espalda momentáneamente para reorganizar manualmente sus expresiones faciales, las cuales, de otro modo, hubieran indicado miedo.

El comportamiento de Figan pertenece a la clase de mentiras que De Waal denomina «falsificación» de la misma manera que el ejemplo que pone Hediger acerca del gorila hembra que atraía al guardián al interior de su jaula —simulando que su brazo se había quedado atrapado entre los barrotes— para así capturarlo. Se han observado seis tipos de «tretas» entre los chimpancés—cuatro de ellos perpetrados por la misma hembra—. En todos ellos, la autora, poco después de tener un enfrentamiento que ella misma había iniciado, hace ver por medio de su expresión facial y los gestos de sus manos y todo lo que hace, que busca la reconciliación, pero cuando su antiguo enemigo se acerca a ella, lo ataca. Igualmente interesante es el caso de *Dandy*, el más joven de cuatro machos adultos del zoo de Arnheim, que era alimentado en un espacio confinado con sus tres compañeros mayores, y todos ellos «se metían con él» y probablemente le quitaban la comida. *Dandy* resolvió su problema aparentando ser muy simpático y juguetón inmediatamente antes de la hora de la comida, consiguiendo que los otros entraran en el juego, con lo que cesaron de perseguirle.

Esto se merece algunos comentarios.

Primero, Marshall, un lingüista, comentó hace algún tiempo que «Las diferencias más destacados entre los signos animales y el comportamiento del lenguaje se encuentran [...] en la naturaleza rígida y estereotipada de los primeros y en el hecho de que *están bajo el control de estímulos externos y estados* [...] *internos independientemente especificables*» (1970, pág. 234; la cursiva es mía). Este contraste, si tiene por objeto distinguir entre la comunicación humana y el sistema de comunicación de otros animales, es demasiado escueto. Porque la comunicación humana no se limita solo al lenguaje. El rubor en los humanos, que indica —no «simboliza»— vergüenza a los observadores, no está menos bajo el control de «estímulos externos y estados [emocionales] internos especificables» de lo que lo está la erección en perros o chimpancés. En segundo lugar, los chimpancés y algunos otros animales, según han observado Mitchell, De Waal y otros, tienen un control considerable sobre algunas, e incluso muchas de sus señales. Como descripción de la totalidad de los sistemas de

cente no domesticado, llamado *Figan* por los investigadores de Gombe, Tanzania, al que se observó que hacía algo que parecía a primera

comunicación de especies completas, la caracterización de Marshall no debe aplicarse por completo a ninguna, o al menos no a muchas especies «superiores» a las luciérnagas.

Los estudios de Mitchell y De Waal dejan claro que las formas superiores de engaño dependen de la habilidad de los animales para controlar conscientemente por lo menos algunas de las señales que emiten. Sin embargo, algunos de los casos que ellos identifican, como se muestra en el engañoso juego de Yeroen, son engañosos solo en la medida en que enmascara los estados emocionales de celo, y es difícil ver que dicho engaño —si se puede considerar así— perjudique a los objetivos del mismo —a menos que privarles de la oportunidad de causar dolor sea perjudicial para ellos—. Podría decirse igualmente que Yeroen, al abortar cualquier emisión de una señal directa hacia su adversario está, en realidad, indicando «no te estoy desafiando», un mensaje que podría, en realidad, evitarles el daño a todos. Para un primate, actuar como si no viera la amenaza del otro podría requerir que ocultara su conocimiento y su condición emocional, pero estas acciones podrían considerarse más como ejercicios de una diplomacia rudimentaria o civismo que como engaño.

Nuestra propia experiencia nos dice que los requisitos que exigen la diplomacia y el civismo a menudo van contra la sinceridad, pero la mentira y el engaño, aunque no son mutuamente excluyentes, no son uno solo ni el mismo. El término «sinceridad» hace referencia a la relación existente entre las señales y los estados actitudinales o afectivos del transmisor; el engaño en su forma más evolucionada, fraude y otros, a la relación entre la señal y la intención. Volveremos a esta cuestión de la sinceridad y las virtudes de la insinceridad en los capítulos 3 y 4. Por el momento basta con apuntar que la insinceridad debe ser el requisito previo hacia una vida social de cierta complejidad, y que lo que se entiende por «socialización», la transformación de jóvenes organismos en miembros funcionalmente plenos de la sociedad, está en considerable relación con «la propia falta de sinceridad». Dicho de otro modo, la sociabilidad o civismo requiere que los miembros de la sociedad distingan entre sus estados subjetivos, afectivos y cognoscitivos *íntimos* por un lado, y sus expresiones y acciones sociales *públicas*, por otro. Tanto la salud psicológica como la competencia social requieren además que estas «esferas» públicas y privadas se equilibren mutuamente. Tales equilibrio y distinción son en buena parte producto del control consciente de la transmisión del mensaje del mismo modo que lo son las posibilidades de mentir y engañar.

Si un animal puede ejercer algún tipo de control sobre sus señales, dirigiendo hasta cierto punto sus transmisiones, puede ejercer algún tipo de control sobre su vida social. A pesar de que tanto la insinceridad como el engaño pueden ser una parte activa en la dirección de las relaciones sociales de un organismo, nuevamente debemos volver a los ejemplos expuestos por De Waal en los que muestra el comportamiento engañoso de los chimpancés. La jocosidad de *Dandy* justo antes de la hora de comer es de un interés especial. Él, aunque menos que *Yeroen*, no engaña a sus tres perseguidores introduciéndolos en el juego. Su intención real, propone De Waal, es conseguir que jueguen, y tuvo éxito haciendo precisamente esto. Sería útil distinguir la intención inmediata del motivo más profundo. Pero incluso si el móvil para iniciar el juego, como plausiblemente sugiere De Waal, no tuviese como objeto dar la impresión de un repentino ataque de alegría sino que estuviera basado en la creencia de que ellos dejarían de perseguirle si lograba incorporarlos al juego, él no estaba siendo mentiroso, ni embustero, ni necesariamente «insincero». Más bien estaba ejerciendo, y en un alto grado, lo que ha sido denominado como «inteligencia social» o «inteligencia maquiavélica», un aspecto, componente o forma de inteligencia que hipotéticamente sería más o menos distinta de la «inteligencia técnica». Mientras la última dirige su aten-

vista cumplir los requisitos. Era práctica de los etólogos dejar plátanos en un cierto claro para atraer a los chimpancés y así observarlos de cerca. Los machos de alto rango dominaban esas congregaciones, por supuesto, y se apropiaban de la mayor parte de la fruta. Para aumentar su parte, *Figan* aplicó lo que parece creíble asumir que conocía conscientemente de la atención general que sus compañeros de especie prestan a la conducta de los otros. Si después de que un grupo de chimpancés ha estado descansando, uno de ellos se pone en pie de un salto en un estado aparente de atención y agitación extremas, los otros se alertan, y si a continuación se aleja bruscamente sin propósito aparente, es probable que el resto le siga, quizá porque creen que ha oído algo. En varias ocasiones, *Figan* alejó de este modo al grupo de la zona donde estaba la comida, volviendo un poco después silenciosamente y solo para atiborrarse en soledad. Van Lawick-Goodall (1971, pág. 96) afirma que «era bastante evidente que lo hacía deliberadamente». Margaritha Thurndahl, que observó a *Figan* en otras ocasiones, me contó que su astucia era incluso más elaborada. No solo actuaba como si oyera algo, sino que se lanzaba a la selva en su busca, vocalizando y estimulando a los otros a vocalizar, y luego volvía al claro aprovechando la conmoción general.

---

ción al entendimiento y la manipulación de los objetos físicos, la anterior se centra en la comprensión de los procesos sociales, y los factores —especialmente psicológicos— que entran en ellos, y su manipulación (véase Byrne & Whiten [eds.] 1988, especialmente los artículos de Humphrey, Jolly, Chance y Mead. Véase también Barnes 1994). Todos estos autores llaman la atención sobre la probable importancia de la «inteligencia social» (Humphrey), «el uso social de la inteligencia» (Jolly) o la «inteligencia maquiavélica» (Byrne & Whiten), para distinguirla de la «inteligencia técnica», en la evolución de la inteligencia en general.

Hemos sido cuestionados, o incluso descalificados, por lo que para algunos entendidos eran ejemplos de engaños o incluso falsos comportamientos en los primates. Sin embargo, algunos ejemplos persisten: de forma más notable la ingeniosa distracción de *Figan* y, de forma más genérica, el comportamiento engañoso observado tanto en los chimpancés como en los gorilas. Fácilmente podemos convenir en que si estos ejemplos no constituyen lo que propiamente se llama mentira descarada, por lo menos están muy cerca de este concepto. Además, al menos en el caso de *Figan*, cuyas tretas incluían a sus parientes más cercanos —a los que los chimpancés parecen reconocer como tales—, su comportamiento fue realmente engañoso. Sin embargo, y por las razones que ya se han expuesto en la obra, sobre todo la finalidad limitada de mentir con seudoíndices más que con símbolos, prefiero denominarlas «protomentiras» o, en términos de Mitchell, situarlas por sí solas en un quinto nivel de engaños.

Podemos admirar el ingenio de *Figan,* pero nuestra misma admiración es un reconocimiento de cuán difícil y rara es la mentira que se basa en una comunicación que no es simbólica en el sentido expresado por Peirce. Las señales de *Figan* en esta ocasión no eran simbólicas sino, más bien, indexación fingida, siendo un índice en la clasificación tripartita de Peirce —como afirmo en la nota 1—, un signo que es «realmente afectado por» lo que significa (una nube negra no simboliza sino que indica lluvia, o es índice de la misma). Así pues, una conducta agitada, combinada con una actitud o postura de atención elevada en uno de sus compañeros de especie podría indicar a un chimpancé observador que su compañero había oído algo.

Con todo el respeto debido tanto al ingenio de *Figan* como a su insinceridad, no solo ha de sorprendernos lo rara y difícil que es la mentira dependiente de seudoíndices, sino también lo limitado de su alcance. Ya hemos señalado que, en ausencia del símbolo, el significado de los mensajes se limita casi por completo, cuando no totalmente, al presente. La mentira no escapa a esta limitación. Así, una hembra gorila, por citar otro caso bien atestiguado (Hediger 1955, págs. 50 y ss.), que atrajo a su guardián a su jaula simulando que el brazo se le había quedado atrapado entre los barrotes, solo pudo transmitir un mensaje falso sobre el *presente.* No podía indicar o simular que su brazo había quedado atrapado la semana anterior o que lo sería al mes siguiente, mucho menos que el brazo de algún otro estaba atrapado en algún sitio en el momento actual. Además, sus transmisiones no solo se limitaban al momento presente, sino que ella misma tenía que participar incesantemente en la transmisión de su mentira. Análogamente, *Figan* solo podía transmitir el mensaje «Hay algo ahí fuera» actuando y *continuando* con la actuación como si realmente estuviera. (Sin embargo, si el relato de Thurndahl es exacto, era capaz de prolongar la eficacia de su falsedad más allá del cese de su transmisión, estimulando, deliberadamente o no, a sus víctimas a continuar la transmisión mediante su propia conducta). En contraste, una mentira transmitida simbólicamente no necesita ser transmitida continuamente. Puede permanecer operativa y continuar afectando a la comprensión del estado del mundo de la víctima mucho después de que concluya su transmisión, siendo revivida de vez en cuando en circunstancias que el inocente considere apropiadas. Una mentira transmitida sim-

bólicamente en una frase o incluso en una palabra puede, como las difamaciones sangrientas contra los judíos en la Europa medieval, perdurar durante siglos. A la luz de estas profundas diferencias entre las capacidades de los monos (y quizá de otros animales) y los humanos, es adecuado reservar el título de «Única Mentirosa Verdadera del mundo» para nuestra especie. Podemos admitir en nuestra sociedad a unos cuantos chimpancés a quienes los humanos han enseñado a hacer signos, pero incluso los más habilidosos monos no instruidos parecen incapaces de pasar de lo que cabría denominar «protomentira», una forma de falsedad que se apoya en el uso de seudoíndices.

El problema de la mentira no solo está insertado en el lenguaje y, por tanto, en los elementos esenciales de la naturaleza humana, sino que también es fundamental para la sociedad humana. Lo que está en juego no es solamente la veracidad o fiabilidad de los mensajes particulares, sino la credibilidad, la creencia y confianza en sí y, de este modo, los pilares del requisito de fiabilidad de los sistemas de comunicación y comunidad en general. La supervivencia de cualquier población, animal o humana, depende de interacciones sociales caracterizadas por un mínimo grado de orden, pero este en los sistemas sociales depende, a su vez, de la comunicación, que debe cumplir con un criterio mínimo de fiabilidad para que los receptores de mensajes se muestren dispuestos a aceptar la información que reciben como suficientemente fiable para contar con ellos. Si no confían demasiado, es probable que sus respuestas se hagan menos predecibles y que la vida social se desordene cada vez más. Los que durante los años de Vietnam se denominaron «vacíos de credibilidad» son socialmente corrosivos e individualmente desmoralizantes. Cuando un sistema de comunicación alberga falsedad, ¿cómo pueden los receptores de mensajes estar seguros de que los que reciben son suficientemente fiables para actuar en consecuencia? Argumentaré, entre otras cosas, *que algunos aspectos de la religión, en particular los generados en el ritual, mejoran los problemas de la falsedad intrínseca del lenguaje hasta un grado suficiente para permitir que la sociabilidad humana se haya desarrollado y se mantenga*. Vienen a cuento tres breves comentarios.

Primero, no sostengo que la religión surja más o menos simplemente como una respuesta adaptativa al aumento de las posibilidades de falsedad, sino que ciertos elementos definitorios de la religión,

sobre todo el concepto de lo sagrado y el proceso de santificación, no son menos posibilidades del lenguaje, en particular de las expresiones lingüísticas del ritual, que lo son las mentiras, y que *la religión surgió con el lenguaje.* Como tal, *la religión es tan antigua como el lenguaje, o lo que es lo mismo, tan antigua como la humanidad.*

Segundo, debe resaltarse que la religión no proporciona ningún remedio contra la falsedad. No existe un remedio absoluto contra la mentira común, ni debería haberlo. La mayoría de los filósofos y de los teólogos no han considerado la falsedad como un mal inequívoco, y podemos reconocer fácilmente los beneficios sociales que proporcionan algunas mentiras. Las más claras, las mentiras piadosas, son, por definición, mentiras que pretenden proteger a aquellos a quienes se les dicen. La falta de sinceridad es un importante ingrediente de la cortesía, y como tal un lubricante indispensable de las relaciones sociales. Las mentiras comunes, además, pueden ser también respuestas legítimas a preguntas sobre asuntos que no importan a quien pregunta. Han ayudado sin duda, en innumerables ocasiones, a guardar el significado de pueblos colonizados y subordinados contra las amenazas externas planteadas por las preferencias de misioneros y administradores coloniales. La religión, felizmente, no es más capaz de eliminar la mentira común que cualquiera de los otros medios conocidos por la humanidad. No puede hacer más que mejorar algunos de sus vicios.

Tercero, no todos los mensajes codificados en símbolos presentan el mismo tipo de dificultades. Aquellos que comunican verdades necesarias o hechos bien conocidos e inmutables, o leyes empíricas o reglas sociales, pueden no presentar problemas de creencia y de credibilidad. El mensaje 1 + 1 = 2 no inquieta a un receptor normal. Dado el significado asignado a los términos, sería contradictorio negar dicha afirmación. Los receptores de mensajes como 1 + 1 = 3 disponen, al menos teóricamente, de bases para rechazarlos. Del mismo modo, la afirmación de que la aplicación de suficiente calor al hielo da como resultado agua líquida no es probable que plantee dudas; pero dichas generalizaciones constituyen la menor parte de los mensajes socialmente significativos. Una ley sobre el calor, el agua, los puntos de fusión, los puntos de ebullición y demás no nos dice si un lago lejano ya se ha congelado o si sus peces han comenzado a picar. Este 1 + 1 = 2 no nos dice cuántos tesoros permanecen en los cofres. Las leyes de

Kashrut no le dicen a un judío piadoso si la carne que le ofreció su anfitrión ha sido sacrificada siguiendo sus leyes, y una cosa es para un hombre Maring saber que el sembrado ritual de *rumbim* convierte la guerra en paz, pero otra bastante diferente saber si un grupo local particular ha realizado o no este ritual. No son las *generalizaciones que la sociedad* formula acerca de la *naturaleza* del mundo en el que vive las que *en primer lugar* presentan problemas continuos de credibilidad. Es la información específica sobre los *estados actuales* de ese mundo en cambio continuo la que resulta problemática.

6. La alternativa

La mentira común no es el único vicio intrínseco a la misma virtud y genio del lenguaje, no es el único gusano en la manzana, por así decirlo. El segundo problema del lenguaje es la alternativa. Mientras que el problema de la «mentira» se deduce, en general, de la relación simbólica entre el signo y el significado, los problemas planteados por las alternativas surgen, tanto o más, de la ordenación de los símbolos mediante la gramática, el otro *sine qua non* del lenguaje.

La gramática hace virtualmente ineludible la concepción de alternativas. Si hay suficiente gramática para pensar y decir «YHVH es Dios y Marduk no», o «El socialismo es preferible al capitalismo», hay, obviamente, bastante que imaginar, decir y actuar sobre lo contrario.

Por supuesto, cierta capacidad para concebir alternativas forma parte del proceso cognitivo de la mayoría de los animales. Es razonable suponer que una ardilla perseguida por un perro considere la alternativa de los árboles subida a los cuales puede escapar, y quizá incluso valore de algún modo las ventajas y desventajas de las rutas de que dispone. Pero el campo de las alternativas da un salto mayúsculo con la gramática. Cabe deducir de la capacidad de la ardilla de emprender cursos de acción alternativos que puede concebir *situaciones alternativas* e incluso valorar sus ventajas, pero la gramática hace algo más que aumentar la capacidad de concebir y valorar cursos de acción y estados de cosas alternativos. La gramática posibilita la concepción de mundos alternativos, esto es, de *órdenes alternativos* gobernados *tanto* por las leyes de Marduk *como* por las de YHVH, o de

mundos organizados por los principios antagónicos del socialismo o del capitalismo.

La capacidad de imaginar y establecer órdenes alternativos no es, a primera vista, problemática. Dicha capacidad hace posible, o incluso constituye en sí, un salto cuantitativo en la flexibilidad adaptativa, la capacidad de un sistema para ajustarse o transformarse como respuesta a las condiciones cambiantes. Sin embargo, esta flexibilidad intensificada tiene un acompañante inevitable pero peligroso: mayor base para el desorden.

Ninguna sociedad real es utópica. Por ello, puede ser difícil para los miembros de una sociedad no imaginar órdenes preferibles, al menos en ciertos aspectos, a aquellos donde viven y trabajan. Si pueden concebir mejores órdenes, ¿cómo van a guardar sus acciones una conformidad suficiente con el orden imperante para que este persista? La concepción de lo posible siempre es en algún grado el enemigo de lo real. Como tal, puede ser un primer paso hacia la ruptura de los órdenes sociales y conceptuales prevalecientes, cualesquiera que sean, sin que sea necesariamente un primer paso hacia su mejora o sustitución por órdenes más aceptables para quienes están sometidos a ellos. Debido a sus capacidades perturbadoras, Martin Buber (1952) planteó que la alternativa constituía la segunda base del mal humano[11].

[11] Es obvio que la alteración de sus órdenes sociales es considerada nociva por la mayoría, y quizá por todas las sociedades. La asociación del mal mismo con el desorden y el cambio es en cierto modo un asunto más profundo, y podría estar extendida. El hecho de que están asociados en la tradición occidental queda establecido con algo de ayuda etimológica al considerar las posibles derivaciones de las palabras inglesas «símbolo», «parábola» y «diabólico».

Generalmente se acepta (*American Heritage Dictionary* 1992) que «símbolo» [*symbol*] deriva del griego *syn*, «junto» o «con» y *ballein*, «lanzar». Un símbolo es, entonces, algo que «lanza cosas juntas» presumiblemente señales con significados.

«Parábola» [*parable*], de acuerdo con el mismo diccionario, derivaría de *paraballein*, «establecer junto a» que, a su vez, derivaría de *ballein* y *para*, «al lado de». Una parábola es una narración que discurre en paralelo a una cuestión moral a la que ilustra o representa.

«Diabólico» [*diabolic*], por el contrario, de acuerdo con Shipley (1945) y Partridge (1958), deriva directamente del latín *diabolus*, Satanás, que proviene a su vez, de *diaballein*, «calumniar», aunque literalmente significa «lanzar a través de», que obviamente deriva de *ballein* y *dia*, «a través de», «a través», «a través de las proporciones correctas» (*American Heritage Dictionary*, 1992). «Lanzar a través de», ilustrando las derivaciones del símbolo y la parábola que los asocia con orden, armonía, iluminación, significación, es interrumpir, desordenar y confundir.

La consideración de las alternativas saca a la luz problemas más profundos que el desorden. Porque para que haya desorden debe existir un orden que pueda ser alterado. Llegamos al tema subyacente de la «realidad» de dicho orden, a la cuestión de QUÉ ES, de qué es real y qué es solamente un producto del miedo o el anhelo, para cuál de la gama de alternativas concebibles puede reclamarse la «verdad», ¿Marduk o YHVH? ¿Una divinidad trina o monofisita? En un nivel inferior, ¿qué es honorable y qué deshonroso?, ¿qué es moral y qué inmoral? En las sociedades en las que estos temas se debaten, dicha «realidad», o «verdad» no es, además, simplemente una cuestión de la institución civil de una u otra posibilidad, ni, necesariamente, el resultado de una suave tolerancia, como ponen en claro las diatribas de los profetas hebreos tanto contra la idolatría como contra las costumbres de los reyes. No es simplemente una cuestión de qué orden prevalece sino de cuál *debería* prevalecer. Para al menos algunos de los elementos simbólicamente contingentes del mundo, la «realidad» o «verdad» tienen una dimensión moral y social, y las situaciones históricas en desacuerdo con esa realidad se asumen como falsas. Volveremos sobre este tema más adelante, sobre todo en los capítulos 4 y 10. Aquí afirmaré que el problema de *qué es*, para los humanos que no sean científicos y filósofos, no es un problema sobre estrellas o rocas, la digestión o la calidad de las hojas de los árboles, o incluso la fotosíntesis que tiene lugar en esas hojas, es decir, de componentes físicos visibles o incluso invisibles del mundo, de elementos constituidos por procesos cósmicos, geológicos, meteorológicos, ecosistémicos, genéticos y fisiológicos. Es, ante todo, un problema sobre esos elementos del mundo cuya realidad está supeditada a seres simbólicos, como dioses y demonios, lugares como el cielo y el infierno, virtudes como el honor y la humildad, cualidades morales como el bien y el mal, abstracciones sociales como democracia, socialismo, igualdad, libertad, libre empresa, o patria. Para todos ellos hay alternativas concebibles, y todos ellos, por lo tanto, pueden ser cuestionados: ¿Marduk o YHVH?

Declarar que el problema de lo real es un problema sobre los elementos simbólicos del mundo, pero no los elementos físicos, no es declarar que los principios por los cuales los elementos físicos del mundo se originaron, evolucionaron o funcionan, o incluso de qué constan estos elementos, son completamente conocidos o comprendidos.

Obviamente no lo son, y hay cierta razón para creer que nunca lo serán (Grim 1991). Tampoco es proponer, de un modo igualmente absuido, que podemos prescindir, siquiera para el propósito de este libro, o dejar a los especialistas los temas sobre la realidad de los elementos físicos del mundo —criaturas, objetos, sustancias— con los que los humanos interactúan continuamente. Volveremos a dichos temas y a la interacción de los elementos simbólicos del mundo con ellos. Es fácil observar que el conocimiento que tiene la humanidad de la realidad de los elementos simbólicamente contingentes del mundo y del elemento «naturalmente constituido» del mundo tiene bases diferentes. Para que los elementos y procesos físicos del mundo se conozcan, tienen que ser descubiertos, y la humanidad ha desarrollado principios generales y procedimientos para determinarlos. Los elementos simbólicos del mundo no están constituidos de forma natural, sino que son invenciones humanas. Conocer su realidad —si Marduk gobierna el mundo y YHVH no es más que un producto de la imaginación herética o viceversa— no es primordialmente una cuestión de descubrimiento. La realidad de todo elemento simbólicamente contingente del mundo se vuelve conocida, en primer lugar, como consecuencia de su construcción, establecimiento y mantenimiento por parte de quienes asumirían que es real. Lo que quiere decir que el conocimiento de «las verdades» de la parte simbólicamente contingente del mundo es una cuestión ontológica así como, o incluso más que, epistemológica. Como ya lo expresó en 1699 Giambattista Vico:

> En relación con los productos de la mente humana, nos colocamos como Dios ante la naturaleza: «Dios, solo, es el creador de la naturaleza; permítaseme decir que la mente humana es el dios de las Artes» y, como más tarde proponía en la primera frase de *De antiquissima Italianorum sapientia*, (primera edición, 1710) «*verum* [la verdad] y *factum* [lo hecho] son intercambiables» es decir, uno y lo mismo. Una vez realizado el acto, podemos saber que así es (Palmer 1988, pág. 9).

La piedra angular del pensamiento de Vico era una crítica radical a ciertos aspectos del cartesianismo y del método de la ciencia natural, en particular los que proclamaban que solamente el conocimiento objetivo derivado de la observación precisa de los objetos por parte de

observadores desapasionados, separados radicalmente de ellos, podría declarar la verdad sobre el mundo extenso, y a la afirmación de Descartes de que la matemática es la forma definitiva y perfecta del conocimiento objetivo, que la representación numérica proporciona la mejor garantía de certeza, y que el resto de pretensiones de verdad son triviales o falsas.

Vico aceptaba en sus primeras obras (1709, 1710) la superioridad de las reclamaciones de verdad de las matemáticas, pero proponía que la verdad de las matemáticas nos es conocida no porque la descubramos objetivamente, sino precisamente por todo lo contrario. Al hacer matemática no estamos descubriendo las características más inmutables de un mundo objetivo, sino *inventando* un sistema lógico. Podemos conocer plenamente su verdad porque lo hemos *creado*.

Elevó esta forma de verdad a principio general. La única conciencia que puede conocer verdadera y completamente una cosa es la conciencia que la creó. Así, sostenía que la única conciencia que puede conocer verdaderamente el mundo natural es Dios, porque Dios lo creó. Los humanos pueden atisbar el funcionamiento del mundo natural imitando a Dios mediante el experimento, pero de lo contrario están limitados al «conocimiento externo», a un conocimiento de lo que puede indagarse, por ejemplo, las cuatro lunas que describen órbitas en torno a Júpiter, y las inferencias de lo que puede averiguarse directamente, por ejemplo, que la tierra da vueltas alrededor del sol. Por el contrario, sostenía que podemos tener un conocimiento pleno y verdadero de lo que hemos hecho, por ejemplo, de las máquinas, o lo que es más importante, de imágenes, pensamientos, símbolos e instituciones humanas porque las hemos creado, o si no nosotros mismos, fueron fabricadas por mentes que, al ser humanas, son lo suficientemente parecidas a la nuestra, mediante diversos procedimientos, accesibles a nosotros, como la mente divina que moldeó la naturaleza nunca lo podrá ser. Así, Vico afirmó ya en 1699 que en relación con los productos de la mente humana nos colocamos como Dios ante la naturaleza. («Dios, solo, es el creador de la naturaleza; permítaseme decir que la mente humana es el dios de las Artes»).

Vico distinguía terminológicamente entre las formas de verdad disponibles por medio del método cartesiano aplicado al mundo físi-

co, y las que pueden alcanzar los humanos «del mundo de la sociedad civil» (1968 [1744] párrafo 331; Bergin y Fisch 1984, pág. 97).

Todo lo que el primero puede producir es la forma inferior de verdad que denominó *certum*, la que puede indagarse, el hecho simple. En contraste, los humanos pueden alcanzar un conocimiento más profundo, el conocimiento *per causas* (Berlin 1981, pág. 113), conocimiento interno de causas, motivos, razones, operaciones, así como el conocimiento proporcionado por la experiencia directa, el conocimiento de lo que es ser pobre, o estar herido, ser padre o estar alegre. Para dicho conocimiento, Vico reservó el término *Verum*, «la verdad». Su tesis general se expresó en la primera frase de su libro de 1710 *De antiquissima Italianorum sapientia:* «Para los latinos, *verum* (la verdad) y *factum* (lo hecho) son intercambiables [esto es, uno y lo mismo]». Esto se suele interpretar como un principio epistemológico y, por supuesto, lo es. Pero creo que es más que eso. En primer lugar, y a nivel más profundo, es ontológico. Al proponer que la mente humana es a las artes lo que Dios a la naturaleza, me parece que Vico está reconociendo no solo la omnisciencia potencial de la mente humana con respecto a los elementos simbólicos del mundo, sino también su omnipotencia en ese dominio. Parece plausible sugerir que tuvo al menos un destello del desarrollo del siglo XX llamado «Teoría del acto del habla» (véase Austin 1962; Searle 1969; y también el capítulo 4 de este libro).

Dicha verdad está íntimamente relacionada con la mentira: ambas son invenciones, y de esta forma nos han llevado a la pregunta de cómo la humanidad cimienta las verdades que ha de fabricar y cómo las distingue de la falsedad.

Esta pregunta se aproxima a la que plantea Hans Kung justo en el primer párrafo de su monumental *¿Existe Dios?:* «desde la aparición del hombre moderno, racional, ha habido una lucha casi desesperada con el problema de la certeza humana. ¿Dónde —nos preguntamos— hay una certeza de roca inamovible, sobre la que pueda construirse toda la certeza humana?» (Kung 1980, pág. 1).

Yo modificaría la pregunta de Kung eliminando los términos «moderno» y «racional». El problema es tan antiguo como la humanidad. El hombre «racional» moderno puede que se enfrente al fracaso de los medios antiguos para establecer la certeza, pero este es otro tema. Aunque el problema de la certeza quizá sea cada vez más grave,

complejo e incluso desesperado a medida que la humanidad evoluciona social y culturalmente, considero que es *intrínseco a la condición humana*, esto es, la condición de una especie que vive, y que solamente puede vivir mediante significados y entendimientos que debe construir en un mundo desprovisto de su significado intrínseco, pero sometido a leyes causales, de las cuales no todas son conocidas. Además, es un mundo en el que la mentira está omnipresente y en el cual la «realidad» o «verdad» de elementos clave, como dioses, valores y órdenes sociales, no solo ha de inventarse, sino también mantenerse frente a amenazas crecientes presentadas por las posibilidades alternativas que siempre brotan. Para que el mundo tenga palabras, quizá sea necesario establecer *La palabra* —la *Palabra Verdadera*— para enfrentarla al poder disolvente de las palabras mentirosas y de muchas palabras, para enfrentarla a la falsedad y a Babel.

Una de las principales tesis de este libro es que en la naturaleza de la religión está fabricar la Palabra, la Palabra Verdadera sobre la cual se sostienen las verdades de los símbolos y las convicciones que instituyen. Como sugerí al comienzo de este capítulo, sostengo que la fundición en la cual se forja la Palabra es el ritual. Se ofrecerá una definición de este, y se examinarán sus características. Se distinguirán dos corrientes de mensajes que portan todos los rituales religiosos, la autorreferencial y la canónica, y se expondrán sus diferencias con respecto a la relación entre signos y su significado. La corriente autorreferencial se explorará con mayor profundidad, destacando las características formales de su transmisión y sus implicaciones para la claridad, ambigüedad y vaguedad. La relación de los mensajes autorreferenciales con los canónicos ocupará el capítulo 4. Sostendré que el contrato social, la moralidad y el establecimiento de convenciones son intrínsecos a la forma del ritual, y plantearé la pregunta de por qué casi todos los rituales incluyen actos y objetos además de palabras. A continuación, expondré las dimensiones consecutivas, simultáneas y jerárquicas del ritual de las que se obtendrá un concepto de lo sagrado. Después se explorarán las relaciones de las verdades sagradas y santificadas con otras formas de verdad. La relación de la santidad con el orden desarrollará el concepto de Logos. Se examinará el aspecto no discursivo, experimental y afectivo de lo religioso y de su generación en el ritual, y también se considerará aquí la aparición del concepto de lo divino a partir del ritual. Finalmente, vol-

veremos al tema de la adaptación y al lugar de lo sagrado, lo sobrenatural y lo santo en una estructura y en un proceso de adaptación, para, a continuación, considerar la relación entre santidad y poder, y además, la degradación de lo sagrado, el engaño de lo numinoso, la ruptura de lo santo, la contradicción entre la epistemología del descubrimiento que define la ciencia y la ontología del significado que subyace en el aspecto simbólico del mundo y, por último, su posible conciliación.

2

El ritual y sus formas

Es posible, y puede que incluso preferible, evitar definiciones generales de religión y más específicas que la pobre caracterización ofrecida en el primer capítulo. Para los fines de este libro el término significa el dominio de lo Santo y sus componentes: lo sagrado, lo numinoso, lo oculto y lo divino, y también el ritual, que es la forma de acción en la cual se generan estos componentes.

Una representación esquemática como esta —una expresión verbal equivalente a señalar— es suficiente para indicar la región a explorar, sugiriendo su propia vaguedad la imprecisión de la forma, así como la extensión del territorio de la religión ocupado y lo confuso de sus fronteras. El concepto de religión es muy vago, pero pereza no es vacuidad, y sabemos sobradamente lo que la gente quiere decir cuando utiliza el término para continuar con estas cosas.

La situación es muy distinta en relación con la terminología religiosa. A veces el uso de algunos términos, en concreto «santo» y «sagrado», varía ampliamente, y «numinoso» es menos familiar que los otros. En otras ocasiones estos conceptos se utilizan indistintamente en el análisis, mientras que «religión» es simplemente el terreno en el cual se llevan a cabo estos análisis. Como tal, nuestro conocimiento de los mismos debe ser mucho más específico que nuestro conocimiento general del término «religión». Puesto que uno de los principales objetivos de este libro es desarrollar una completa comprensión de la naturaleza de la religión, es decir, una mejor comprensión de lo santo y de sus componentes, no haremos definiciones apriorísticas. Más bien trabajaremos hacia ello. Por ahora es suficiente decir que en este libro el término «sagrado» significa el aspecto discursivo de la religión, lo que es o lo que puede expresarse con el lenguaje, mientras que «numinoso» significa las cualidades no discursivas, afectivas e ine-

fables de la religión. El término «oculto» se refiere a las capacidades eficaces peculiares de la religión (nos preocupan menos), y «divino» significará sus referentes espirituales. Hay que tener presentes estas diferencias de matiz en los idiomas modernos. Por ejemplo, en inglés antiguo, la palabra *holy* (santo) puede estar relacionada con *halig* y con *healthy* (salud) y *heal* (cura) (véase el *American Heritage Dictionary*, 3.ª ed., 1992; *Oxford Unabridged Dictionary*, Partridge 1983, págs. 292-804). Por tanto, distinguiremos aquí claramente los términos «santo» y «sagrado», y reservaremos la semántica del ritual para explicar el fenómeno religioso en su conjunto.

Lo Santo y sus elementos, que se generan y se integran en el ritual, serán examinados con especial atención en este capítulo[1].

1. Definición de ritual

Utilizo el término «ritual» para referirme a *la ejecución de secuencias más o menos invariables de actos formales y de expresiones no completamente codificados por quienes los ejecutan*. Esta definición, aunque muy breve, ha de ser detallada y aclarada. Antes de definir sus características específicas (ejecución, formas, inmutabilidad, inclusión tanto de actos como de expresiones, codificación por parte de alguien distinto de quien lo ejecuta) no estará de más hacer algunos comentarios generales previos.

En primer lugar, esta definición se ajusta más a las conductas generales de lo religioso. Los psiquiatras, por ejemplo, han inventado términos que se parecen o se relacionan con «ritual», y utilizan términos cercanos, cuando no sinónimos, como «ceremonia» para referirse tanto a las conductas patológicas estereotipadas de algunos neuróticos (Freud 1907), como a ciertas interacciones convencionales repetitivas (Erikson 1966, pág. 337). En sociología y en antropología,

[1] Fue Jack Goody (†), quien afirmó hace algunos años (1977, pág. 25), que «hay una gama completa de términos usados en debates antropológicos [...] de religión [...] con relación a todos los rituales» que «son virtualmente vacíos con respecto a propósitos analíticos». Además, argumentó que era mejor evitar los intentos para definir tales términos, ya que sólo conducirían a nominalismos farragosos. También hemos hecho reseña obligada de las reservas del profesor Goody acerca de las definiciones en general y del ritual en particular, que podemos seguir definiendo.

«ritual» y «ceremonia», pueden designar una amplia gama de acontecimientos sociales, no todos ellos religiosos, o pueden referirse a los aspectos formales de dichos acontecimientos, y la aplicación del término no ha sido restringida al fenómeno humano (Bell 1992; Firth 1967b; 1973, Goffman 1967; E. Goody 1972; J. Goody 1961; Grimes 1990; Kertzer 1988; La Fontaine 1972; Leach 1954, págs. 10 y ss.; Moore y Meyerhoff, eds., 1977). Los etólogos lo han utilizado, intercambiándolo virtualmente con «exhibición», para designar el comportamiento que han observado, no solamente entre otros mamíferos sino también entre reptiles, cerdos, peces e incluso miembros de otras especies (Bell 1992; Blest 1961; Cullen 1966; Etkin 1964; Grimes 1990; Hinde 1966; Huxley 1914, 1966; Wynne-Edwards 1962).

Observamos que entre los antropólogos, teólogos, psiquiatras y etólogos, hay una preocupación por buscar términos generales que «etiqueten» fenómenos diversos. Y podemos preguntarnos qué ganamos al unificar conceptos referidos a disciplinas y fenómenos tan distintos como la danza de cortejo de los barriletes (un tipo de cangrejo) (Crane 1966) y la misa romana, entre los que hay puntos comunes significativos pero también, indudablemente, existen diferencias fundamentales. En los ejemplos citados, algunas diferencias entre ejemplos de «ritual» de clase general son obvias e insalvables. Todos estamos de acuerdo en que, aunque mecánicamente semejantes, tienen significado bien distinto las genuflexiones de los sacerdotes católicos y los giros de los desapasionados crustáceos, y sería absurdo considerar a los primeros solo como una complicación de los últimos, o minimizar sus diferencias. Sin embargo, en principio puede ser útil observar qué hay de común en una clase, o posible clase, por vago o remoto que pueda ser este parecido. Esta observación permitirá luego subrayar las diferencias entre las especies, por chocantes que sean estas conductas. Prestar una atención previa a las similitudes no impide prestar atención a las diferencias y puede ayudar a situar debidamente estas diferencias. Al notar en primer lugar los modos en que los rituales religiosos y de otro tipo se parecen entre sí, es posible discernir unos de otros más claramente después. Del mismo modo podremos distinguir los rituales religiosos de los que no lo son, y podremos acercarnos con menos riesgos a la comprensión, en el ámbito religioso, de qué es lo numinoso y qué es lo santo.

Nuestra definición atañe no solamente a los rituales humanos, sino también a aquellas exhibiciones estilizadas de las que los etólogos nos informan que suceden entre las aves, los animales e incluso los insectos. Sin embargo, por muy amplia que sea esta definición, no todas las conductas razonablemente llamadas «religiosas» encajan bien dentro de estos términos. Todos los tipos de actos morales pueden ser entendidos por aquellos que los realizan, y evaluados colectivamente por las comunidades dentro de las cuales suceden como intrínsecamente religiosos, o al menos informados por los principios religiosos en los que se inscriben. Sin embargo no tiene mucha razón de ser el intentar incluir en el marco de la definición la limosna, la evitación del adulterio, o todos los actos de respeto al padre o a la madre. Por otra parte, ni siquiera resulta fácil o adecuado incluir en él todos los actos de devoción. Algunas personas experimentan lo que ellas llaman «experiencias directas con la divinidad», es decir, encuentros no mediados por un ritual (James 1961 [1902], pág. 42). Podemos preguntarnos, por supuesto, si habrían tenido, o incluso si habrían podido tener, dichas «experiencias directas» si no hubiesen participado en otras ocasiones en rituales que proporcionaron significado, o incluso invocaron de alguna manera, la experiencia posterior, o si al menos no se los hubiesen contado otros que sí habían participado en dichos rituales. Pero este es otro asunto, y de la misma forma que no todo ritual es religioso, no todos los actos religiosos son rituales.

A continuación pretendo explicar por qué el ritual, según se define aquí, es el terreno en el que crece la religión.

2. Las implicaciones lógicas de la forma del ritual

Algunas características asociadas a menudo con el ritual están notablemente ausentes de nuestra definición. En primer lugar, el término «símbolo» no aparece. Mientras que el ritual a menudo se toma como una forma simbólica (véase, por ejemplo, Tambiah 1985[1979], pág. 128; Moore y Myerhoff 1977, págs. 13, 14, *passim*), no sucede así exactamente con el «símbolo», en el sentido que le otorga Peirce, que es el que nosotros adoptamos en el primer capítulo. La de no ser absolutamente simbólico es una de las características más importantes e intere-

santes del ritual, porque a través de él pueden mejorarse[2] algunos de los problemas de la comunicación simbólica (en particular los dos vicios del lenguaje, la mentira y las confusiones de Babel). Volveremos sobre este asunto al final del capítulo y lo seguiremos haciendo a lo largo de esta obra.

En segundo lugar, esta definición obviamente no estipula «sobre» qué trata el ritual, o «para» qué es. No es ni sustantiva ni funcional, sino que da más importancia a las características sensibles, comunes a los rituales de todo lugar y momento; unas características que pueden, en primer lugar, ayudarnos a reconocer que determinados acontecimientos son rituales. En tal sentido, puede reivindicar una correspondencia razonablemente cercana tanto con lo que, en mi opinión, es una categoría de acción universalmente, o casi universalmente, reconocida (si no siempre léxicamente marcada), como con el uso popular de cualquier idioma. Al mismo tiempo, estipulando como estipula una serie de características específicas, puede reivindicar, de una forma de la que no es capaz nuestra vaga definición de religión, una considerable utilidad analítica. Estos aspectos, aparentemente secundarios, forman parte de lo que para Kapferer (1983, pág. 194) son requisitos imprescindibles de una adecuada definición de ritual[3].

---

[2] Traemos aquí, a propósito de esto, un ejemplo de mejora preferible a la cura, ya que la eliminación de la mentira y de los problemas intrínsecos a la concepción de una alternativa requeriría la eliminación del propio lenguaje. «Bastante bueno» es preferible a «lo mejor» o, para ser algo más precisos, lo adecuado es mejor que la perfección.

[3] Escribe Kapferer:

> Sugiero un tipo de definición [del ritual] basada en las clases de factores que subyacen al reconocimiento por los miembros culturales de que su acción es «ritual»; que atiende al fenómeno tanto en su dimensión universal como en la de carácter etnográfico, pero de una forma que no distorsiona la posibilidad del fenómeno que se manifiesta local o situacionalmente (1983, pág. 194).

Y dos frases más abajo, propone la siguiente definición:

> El ritual es un conjunto de sucesos específicos y culturalmente reconocidos, cuyo orden se adelanta a su práctica, y que están separados, espacial y temporalmente, de la rutina de la vida diaria (incluso aunque dichos sucesos sean vitales para dicha rutina).

Aparte de su estipulación de que los rituales están especial y temporalmente separados de la vida diaria, una especificación que considero problemática, y aparte de su añadido referente a la necesidad del ritual en la vida diaria, que a mí me parece, como mínimo, innecesaria, pero que posiblemente sea una afirmación funcional *a priori* de aquello que se deja apropiadamente por descubrir, su definición de 1983 es bastante diferente de la mía de 1974, con las enmiendas que aquí se introducen, pero no está en desacuerdo con ella.

No solo privilegia a elementos obvios (es decir, perceptibles) del ritual, ninguno de los cuales es en sí mismo exclusivo del mismo, sino que también estipula tácitamente relaciones duraderas entre estas características, cada una de las cuales puede de por sí variar en cierta medida. Ello implica que el término «ritual» designa, como ya se afirmó en el capítulo primero, una *forma* o *estructura*, y argumentaré que aunque ninguno de los elementos que constituyen esta estructura es exclusivo del ritual, las relaciones entre ellos sí lo son. Por decir esto de otro modo, el ritual es una estructura única aunque ninguno de sus elementos —ejecución, inmutabilidad, formalidad y otros— pertenecen a él exclusivamente. La estructura del ritual es inherente a él, aunque no perceptible fácilmente en su definición. Más tarde intentaremos aislarla con mayor precisión de otras formas de realización formal.

El significado de la observación de que nuestra definición del ritual es formal, más que sustantiva o funcional, no es meramente taxonómico. Está claro que el ritual, como forma de acción, puede tener y de hecho tiene en un sentido trivial, inevitables consecuencias sociales y materiales, que pueden o no ser «funcionales». Definir el ritual como una forma o estructura, sin embargo, va *ipso facto* más allá del reconocimiento de dichas consecuencias porque, como conjunto de relaciones estructurales duraderas entre características o elementos especificados pero variables, el ritual no solo puede jactarse de tener consecuencias sociales o materiales, sino también de poseer *implicaciones lógicas. Argumentaré que la realización de secuencias más o menos invariantes de actos formales y de expresiones no completamente codificadas por los ejecutantes implica lógicamente el establecimiento de una convención, la firma del contrato social, la construcción de órdenes convencionales integrados que llamaremos* Logoi *(singular:* Logos, *véase el capítulo 11), el estar investido de moralidad, la construcción del tiempo y de la eternidad; la representación de un paradigma de la creación, la generación del concepto de lo sagrado y la santificación del orden convencional, la generación de teorías de lo oculto, la evocación de la experiencia numinosa, la comprensión de lo divino, la aprehensión de lo santo, y la construcción de órdenes de significado que trascienden lo semántico.* Estas y otras implicaciones secundarias que se derivan de ellas se inscriben, por así decirlo, en la forma que hemos definido como ritual e irán siendo desgranadas poco a poco a medida que vayamos perfilando su definición, particularmente en el capítulo 4 y siguientes.

3. RITUAL Y CAUSA FORMAL

He afirmado que la concepción del ritual aquí propuesta no es ni sustantiva ni funcional, pero afirmaciones como «el contrato social está incorporado o es intrínseco a la forma o estructura del ritual», o esta otra de que «está en la naturaleza del ritual el investir su contenido de moralidad», pueden sonar como afirmaciones funcionales muy simples. De hecho, no lo son, y es importante aclarar la naturaleza de las cosas antes de entrar en ellas. A mí, particularmente, se me ha interpretado mal en este asunto en el pasado. Aquellos a quienes no interesen estos asuntos podrían pasar directamente a la sección 2.4.

Como digo, este es un punto específico sobre el que creo que no he sido bien interpretado en absoluto. Maurice Bloch, por ejemplo (1986, págs. 4 y ss.), parece pensar que mi análisis del ciclo ritual de los Maring constituye una teoría funcional-ecológica del ritual en general. No lo era. Cuando lo escribí no estaba interesado en el ritual como tal, sino en lo que yo consideraba que eran las funciones del ritual en un sistema particular. En su favor puedo decir que su error de interpretación fue probablemente, al menos en parte, culpa mía. En el último párrafo de *Pigs for the Ancestors* (*Cerdos para nuestros antepasados*) dije:

> para comprender lo que es específicamente humano, debemos también considerar aquellos aspectos de la existencia que el hombre comparte con otras criaturas. Esta convicción me ha llevado a considerar los rituales religiosos y las creencias asociadas con ellos en un marco de referencia que también puede alojar la conducta de los animales además de la del hombre. Es este marco de referencia el que ha puesto de manifiesto el papel crucial que tiene la religión en la adaptación de los Maring a su entorno (1968, págs. 241–242).

Nunca pensé que estas y otras afirmaciones y observaciones mías acerca del ritual de los Maring en particular pudieran ser entendidas como argumentos o como proposiciones *específicamente* ecológicas sobre el ritual en general. Podríamos citar sin dificultad muchos casos de rituales que nada tienen que ver con las relaciones ecológicas o políticas. De forma análoga, Catherine Bell en *Ritual Theory, Ritual Practice (Teoría ritual, Práctica ritual)*, (1992) señala que puede compartir la

incomprensión de Bloch (a no ser que yo no la haya comprendido) al referirse a mi aproximación al ritual como «racionalismo ecológico» (pág. 108). Sólo mencionaré que Bruce Kapferer (1983) ha denunciado como «funcionalismo» varias definiciones y concepciones del ritual ofrecidas por Moore y Myerhoff (1977), Rappaport (1979d [1974]), Tambiah (1985 [1979]), Lévi-Strauss (1981) y Bloch (1973). Sus razones para meterlos indiscriminadamente juntos en una bolsa y etiquetarlos de «funcionales» no están claras. Al describirlos, afirma que en ellos «el ritual se caracteriza como una acción que está fuertemente formalizada, estereotipada, repetitiva, etc. Dichas definiciones son estrechas, oscurantistas, a menudo confusas y carecen de estructura analítica [...] Constituyen en la [...] definición el fenómeno que ha de ser comprendido [...]» (pág. 193). Es difícil comprender cómo la formalidad, el estereotipo y la repetitividad pueden siquiera implicar función, y tampoco explica por qué su uso en la definición constituye la falacia de afirmar lo consecuente. Simplemente creo que está equivocado.

No sería tanto un error como una completa banalidad el cometer la falacia —complementaria al ejemplo que se acaba de mostrar, en el cual se universaliza lo específico— de plantear una aseveración causal formal allí donde es necesaria una aseveración causal final. Lo último puede ilustrarse por el intento de explicar la división del trabajo en la Francia del siglo XIX invocando la afirmación de Durkheim según la cual la solidaridad orgánica es intrínseca a la división del trabajo. En la misma línea, la observación de que la exogamia lleva virtualmente implícita la formación de alianzas (tanto en el sentido inglés como en el francés), no es, en primera instancia, una aseveración funcional (causal final), sino causal formal.

Nuestro argumento, pues, es básicamente causal formal, o estructural, aunque el análisis secundario puede presentar otras formas.

4. Forma y sustancia en el ritual

Nuestra definición no especifica ni los contenidos ni el propósito del ritual. Ello precisa un comentario adicional. En primer lugar, ocupándose, como se ocupa de lo que tienen en *común*, pongamos, la misa

católica, la danza del sol de las llanuras, los ritos de paso en el desierto de Australia Central, los rituales de curación de Papúa Nueva Guinea, y los sacrificios humanos en el México azteca, es decir, de los *elementos universales* del ritual, el contenido ilimitado y los innumerables propósitos de los rituales del mundo no podían, y no debían, incluirse en la definición. Esto obviamente no significa que las invariables secuencias de actos formales y expresiones de las que se componen los rituales no tengan una finalidad o que carezcan de significado (o incluso, contra Maurice Bloch (1973, pág. 74), que estén desprovistos de «la fuerza proposicional», una afirmación con la que estoy en total desacuerdo). En los rituales humanos las expresiones son predominantemente verbales, esto es, expresiones con palabras, y como tales tienen un significado simbólico (y a menudo de otro tipo); y los actos, al ser formalizados, adquieren inmediatamente un significado. Podría decirse, como lo hizo Tambiah (1985, pág. 143), pensando que con ello se mostraba en desacuerdo conmigo, aunque no es así, que «la ordenación y el modelo de presentación del lenguaje, los gestos físicos, y la manipulación de sustancias en el ritual es la *forma* del ritual: la forma es la disposición de los contenidos» —subraya él—. Yo plantearía de modo un poco distinto la relación entre la forma y el fondo del ritual. La formalización de los actos y las expresiones, que tienen significado por sí mismas, y también la organización de esos actos y esas expresiones formalizados en secuencias invariables, impone forma ritual a la sustancia de dichos actos y expresiones, es decir, a sus significados. Al mismo tiempo dicha formalización es identificable con las formas específicas de rituales *particulares*, y recíprocamente, *identifica* la forma del ritual *general* en casos específicos sustanciales. En ausencia de casos que mantengan lo específico no podría haber más una forma de ritual general de lo que podría haber una forma de mamífero general en ausencia de camellos, marmotas, ballenas de esperma, o de otras especies que realizan o encarnan el conjunto de características que distinguen, como conjunto, a la clase de los mamíferos de la de reptiles y pájaros. En *toda* manifestación ritual hay un mantenimiento de la forma y una información de la sustancia, y por ello coincido plenamente en que sería un error pasar por alto la forma o la sustancia en el análisis de *cualquier* ritual, y nunca he sugerido lo contrario.

Forma o sustancia. Ahora vamos a lo que puede ser un completo desacuerdo entre Tambiah y yo, aunque de nuevo puede ser una cuestión de incomprensión de mi propuesta. Si él no hubiera entendido la idea principal —cualquiera puede confundirse— será preciso ponerla en claro para ir avanzando en este asunto, como he hecho en discusiones anteriores. Tambiah afirma:

> Por lo tanto, creo que Rappaport (1979d) está equivocado —del mismo modo que McLuhan se equivoca— al creer que las «superficies del ritual» caracterizadas por el estereotipo, la invariabilidad litúrgica y demás, puede tratarlas aparte del simbolismo del ritual, o como él escribe, «las relaciones entre los símbolos que pueden aparecer en los rituales» (1985, pág. 143).

Yo estoy de acuerdo en que la forma y la sustancia son inseparables en cualquier ejecución del ritual. Pero una cosa es decir que la forma y el fondo son inseparables en la práctica, y otra cosa decir que son analíticamente indistinguibles. Son, me parece a mí, tan inseparables en la práctica como son conceptualmente indistinguibles, digamos, las formas de las frases —declarativa, inquisitiva, imperativa— de las afirmaciones particulares, de las preguntas u órdenes que ellas conforman[4].

«Lo que ellos conforman». Parece al menos posible —si no indiscutible— para proponer que la forma del ritual no es un medio neutral que nada añade a los contenidos, simbólicos o de otro tipo, codificados en sus secuencias relativamente invariables de actos y expresiones formales. Es importante señalar que en lo que menos distintivo es el ritual es respecto a sus elementos simbólicos profundos. Leach (1954, págs. 13 y ss.) podría declarar que «mito implica ritual, ritual implica mito, son uno y el mismo», una máxima que, por extensión, podría parecer afirmar que el ritual significa ni más ni menos lo que se quiere hacer significar mediante referencias codificadas en forma simbólica en sus actos y expresiones. Un punto de vista más explícito lo da La Fontaine (1972, pág. xvii): «En este libro, las acciones rituales se muestran como un ejemplo de valores culturales que encuentran expresión en afirmaciones a las que llamaremos creencias y que están elaboradas en relatos o en mitos». No estoy de acuerdo.

4 Esto no quiere decir que el ritual debiera ser concebido como algo análogo a la gramática.

Estaría bien reiterar que no pongo objeciones a lo simbólico, a lo estructural o a cualquier otra forma de análisis del contenido del ritual. Solamente insistiré en que ver el ritual únicamente como un medio simbólico alternativo para expresar o conseguir lo que se podría expresar o conseguir de igual manera —o mejor— por otros medios es, obviamente, ignorar los aspectos distintivos del propio ritual. Parece evidente, y pocos de los estudiosos que escriben hoy estarán en desacuerdo, que el ritual no es sencillamente un modo alternativo de expresar cualquier cosa, sino que ciertos significados y efectos pueden expresarse o conseguirse mejor, o incluso *solamente*, en el ritual. Como el fondo de los rituales es infinitamente variado, esto indica que los significados y efectos resultan de la forma universal del ritual. Además, esta forma no puede mantenerse oculta en profundidades simbólicas donde todos los rituales difieren unos de otros y donde cada uno espera su particular exégesis específica cultural. Debe situarse en o cerca de las «superficies» del ritual, es decir, en las relaciones existentes entre las características *perceptibles* por medio de las cuales el ritual se reconoce como tal y por las cuales ha sido definido aquí. Vienen bien a continuación algunos comentarios a modo de resumen.

En primer lugar, las relaciones entre las características perceptibles que constituyen la forma del ritual —de las que la más importante es posiblemente la relación de los participantes con la ejecución de órdenes invariables que no han codificado ellos— son, debería estar ya claro, distintas (aunque no separadas) de las relaciones entre elementos (muy simbólicos) que constituyen el fondo particular de uno cualquiera y de todos los rituales. *La forma del ritual, como mínimo, añade algo al fondo del ritual, algo que el fondo codificado de forma simbólica no puede expresar por sí mismo.*

En segundo lugar, se colige de estas observaciones que los contenidos de un ritual pueden no ser diferentes de los contenidos, digamos, de un mito, y que la forma y el fondo del ritual son inseparables pero distintas. La forma del ritual se refiere al contenido del ritual como «marco» (Goffman 1967), o «creador de contexto» (Bateson, M. C. 1973), o «metamensaje». *Si, en contraste con la variedad infinita de contenidos del ritual, la forma del ritual es universal, entonces es posible asumir que los metamensajes intrínsecos a esta forma también sean también universales.*

En tercer lugar, si algunos significados y efectos son vinculantes a la forma del ritual y solamente a esta forma, entonces el *ritual no tiene*

equivalentes o incluso, para algunos propósitos que más adelante se pondrán de manifiesto, no tendrá alternativas satisfactorias. Esto puede ayudar mucho a justificar la ubicuidad del ritual, una ubicuidad que se acerca a la universalidad: ninguna sociedad carece de lo que un observador razonable reconocería como ritual.

En cuarto lugar, la solemnidad del ritual puede también contribuir a su omnipresencia. Aunque los contenidos del ritual pueden versar sobre asuntos tan triviales e inconsecuentes como los dientes de leche, aquellos que pueden expresarse o lograrse a través de la forma del ritual, por ejemplo, los vínculos enumerados antes en la sección 2, no son ni triviales ni inconsecuentes, sino que, por el contrario, son requisitos para la perpetuación de la vida social humana. *Por ello considero el ritual como el acto social básico para la humanidad.*

Aunque este libro no dejará por completo de lado el contenido del ritual, principalmente se centrará en los especiales vínculos de la forma del ritual y en su naturaleza esencial, que irá siendo desvelada a medida que avancemos. De momento podemos pasar de los comentarios generales sobre la forma del ritual a cada una de las características que constituyen esta forma.

Ya he señalado que ninguna característica del ritual es peculiar a él. Es la conjunción de sus características la que es única. Pero conviene comenzar examinando cada uno de sus elementos por separado. El único modo en el que están relacionados unos con otros, y las implicaciones y vinculaciones de estas relaciones, se desvelará más tarde en este capítulo y a lo largo del libro.

5. La primera característica del ritual: ha sido codificado por alguien diferente de los participantes

Mi definición establece que los participantes los rituales no especifican todos los actos y expresiones que constituyen su propia realización. Siguen un orden, más o menos puntilloso, establecido, o que se cree que ha sido establecido, por otros.

Esta característica parece chocar con un problema sencillo y evidente, a saber, que aparentemente nuevos rituales aparecen de vez en cuando y que, a menos que admitamos su origen divino, debe de haber

agentes humanos implicados en su invención. Esta dificultad puede sortearse por el simple hecho de que, aunque las condiciones de la definición se mantienen una preponderancia aplastante de participantes, no es así para los innovadores ocasionales. Esta salvedad haría poco o ningún daño a los argumentos desarrollados en este libro, pero requeriría serias reflexiones acerca de los orígenes.

Es preciso señalar en primer lugar que el papel de la invención deliberado y calculado en el establecimiento de rituales, particularmente rituales religiosos a los que nos dedicaremos casi con exclusividad, es problemático y quizá tiene una eficacia limitada. Algunas veces se hacen intentos conscientes de establecer rituales complementamente nuevos, pero es probable que a quienes los contemplan les resulten forzados e incluso falsos. Los presentes pueden no llegar a ser oficiantes o participantes pues es posible que ignoren lo que se espera de ellos, porque las expectativas de los inventores pueden no estar de acuerdo con los impulsos de los potenciales participantes o porque estos sean reacios a adoptar una conducta pública formal, estereotipada, solemne o posiblemente grotesca, a no ser que esté sancionada previamente por el tiempo y la costumbre. Un ritual que nunca haya sido ejecutado antes puede parecer a los presentes no tanto un ritual como una charada. Los rituales compuestos completamente de nuevos elementos son, de este modo, propensos a no tener éxito al intentar establecerse. La prueba de establecimiento es que se ejecute de nuevo en situaciones categóricamente iguales. Sin embargo, los rituales complejos, compuestos totalmente de elementos nuevos son raros, si es que llegan a intentarse. Los rituales «nuevos» están compuestos posiblemente por muchos elementos tomados de rituales más antiguos (Turner 1973, pág. 1100). Todavía hay sitio para una reorganización de elementos e incluso para descartar algunos e introducir otros, pero la invención se limita, y la sanción de manifestaciones anteriores se mantiene[5].

[5] Myerhoff (1977, págs. 200 y ss.) ha sugerido, al menos de forma implícita, que hay una diferencia entre lo que ella denomina «rituales inventados» y lo que por contraste debe ser llamado «rituales plenos» o «rituales propiamente dichos» e incluso simplemente «rituales». Los rituales inventados son representaciones, como «aquellos primeros eventos anuales, torpes, cohibidos, sobrecargados con su obvia invención y a menudo con las conmovedoramente transparentes esperanzas e intenciones de sus participantes». Frecuentemente solucionan el problema de ser obviamente inventados mediante la importación, por así decirlo.

Hay casi una contradicción unida a la invención y a la introducción humana de nuevos rituales, cuando los participantes consideran que los rituales están ordenados por lo divino, o al menos que están santificados por su asociación con lo divino. Los autores del cambio en el ritual religioso algunas veces reivindican, sin embargo, que no están inventando la liturgia sino simplemente reformándola, o escapan a la contradicción reclamando que están despojando simplemente el ritual de lo inconsecuente, de lo profano o de las capas funestas de tiempo y error, devolviéndolo a la pureza de tiempos más estrictos. En otros casos, los individuos que introducen nuevos rituales renuncian asimismo a la responsabilidad de la autoría. Ellos aseguran —y su experiencia subjetiva los puede convencer de ello— que el nuevo ritual les fue revelado por espíritus o dioses en sueños o en visiones (Mooney 1896, pág. 14 y muchos después de él, por ejemplo Munn 1973)[6].

---

de elementos sagrados de otros rituales yuxtaponiéndolos con el material nuevo y normalmente laico que constituye el contenido del nuevo ritual y su propósito. También pueden tomar rituales establecidos como metáforas organizadoras. La propia Myerhoff fue testigo del ritual inventado en el seno de un centro de ciudadanos de la tercera edad, en Los Ángeles en 1974, donde se hizo uso de la ceremonia de graduación norteamericana y, al mismo tiempo el *Siyum*, un rito tradicional judío que se celebra cuando se ha completado el estudio de un texto sagrado.

No tenemos un interés psiquiátrico, pero es interesante apuntar que las rígidas aunque idiosincrásicas secuencias del comportamiento estereotipado e incluso extraño denominado «ritual» o «ceremonia» (Freud 1907) descubiertas por los psiquiatras que llevan a cabo obligatoriamente en privado algunos pacientes psicóticos y neuróticos, y que deben originarse dentro de sus psiques, siendo por regla general experimentados como «autoalienación», es decir, se originan fuera de las regiones de la psique y no son identificadas como parte del ser por aquellos que los experimentan (Fenichel 1945, págs. 268 y ss.). El que los sufre siente que la forma de comportarse le ha sido impuesta por algún agente distinto de lo que considera su yo.

Señalar similitudes entre la neurosis y el comportamiento religioso, como Freud (1907) y otros han hecho, puede ser de ayuda, pero nada se gana con la identificación de las dos, ni tampoco propongo que la innovación del ritual sea una forma de problema obsesivo-compulsivo. No he hecho más que observar que la experiencia subjetiva de adaptarse a un orden impuesto por otro es común tanto a los rituales religiosos como a los neuróticos, aunque, por supuesto, se puede distinguir entre ambos. Podría comentarse que si una secuencia invariable de actos formales y expresiones son realizados solo por el innovador no es simplemente un ritual, sino una forma de locura, y el que lo ejecuta no es profeta ni se considera como tal. Se piensa de él, y bien podría ser así, que es un compulsivo neurótico o incluso un lunático.

6. La segunda característica: formalidad (como decoro)

La siguiente es formalidad. La formalidad, esto es, la adherencia a la forma, es un aspecto obvio de todos los rituales. A menudo, pero no siempre, a través de la percepción de sus características formales podemos identificar acontecimientos como rituales, o definirlos como tales. La conducta en el ritual tiende a ser puntillosa y repetitiva. Las secuencias del ritual están compuestas por elementos convencionales, incluso estereotipados. Por ejemplo, los gestos estilizados y a menudo decorosos y las posturas son elementos que normalmente perduran en el tiempo con pocas variaciones. Los rituales se ejecutan en contextos especificados, esto es, se repiten con regularidad a intervalos de tiempo establecidos por el reloj, el calendario, el ritmo biológico, la ontogénesis, el estado físico o circunstancias sociales definidas, y a menudo también tienen lugar en sitios especiales. Lo que es cierto de los humanos es cierto en otros animales. Al igual que los fieles una determinada creencia se congregan en cierta iglesia a las diez de la mañana del domingo, del mismo modo los estorninos se congregan en un determinado árbol al anochecer. Vienen bien algunos comentarios y puntualizaciones.

En primer lugar hay que decir que aunque la ejecución de muchos rituales exige decoro, y que los conceptos de «formalidad» y «decoro» se solapan, no son sinónimos, y la formalidad tampoco lleva consigo necesariamente una conducta decorosa. Por ejemplo, algunas formas de saludo de los adolescentes son formales en el sentido de que son estereotipadas, pero con frecuencia no son particularmente decorosas; del mismo modo la formalidad de algunos rituales, como destaca Roger Abrahams (1973), puede incluir o incluso hacer ostensible una conducta cómica, violenta, obscena o blasfema. Los payasos desempeñan un papel importante en los rituales de los Tewa (Ortiz 1969) y de otros indios americanos, también en Sri Lanka (Kapferer 1983) y en otros sitios; y la sociedad *Arioi* de las Islas Sociedad violaba los tabúes de la comida, ejecutaban lo que el Capitán Bligh y otros tomaron como danzas obscenas, y se entregaba a lo que misioneros y exploradores consideraron como libertinaje heterosexual y sodomía dentro de los recintos sagrados (*marae*) en el transcurso de algunas de sus ceremonias (Bligh 1937; Ellis 1853, págs. 319-325; Van Gennep 1960,

págs. 83 y ss.). La automortificación se alentó en los rituales de muchos indios de América (por ejemplo, J. Brown 1971, págs. 92 y ss.; Jorgensen 1972, págs. 177 y ss.; Radin, 1923, págs. 98, 471) y la tortura desempeñaba un papel importante en los rituales de otros (por ejemplo, Wallace 1972, págs. 30 y ss.).

En segundo lugar, y más importante, sería incorrecto imponer una simple dicotomía sobre todo tipo de conducta, en un intento de distinguir lo formal, estilizado, o estereotipado de lo «informal» o espontáneo. Hay seguramente un fluir continuo desde las interacciones espontáneas, en las cuales la conducta de cada participante es continuamente modificada por sus interacciones con los demás, en las cuales una gran selección de actos y formas de expresión están continuamente a su disposición, en las que la estilización es reducida, hasta los rituales complejos, en los que la secuencia de palabras y acciones —mediante las cuales los participantes proceden con gran atención y decoro— parece estar completamente o casi completamente especificada. Abrahams (1973) ha sugerido que mediante el análisis heurístico es posible reconocer varios niveles de aumento de la formalidad y una disminución de la espontaneidad, comenzando con (1) palabras y gestos estilizados que se intercalan en la conversación y los actos ordinarios, a través (2) de las «ceremonias cotidianas», de la conducta del saludo, expresiones estilizadas de deferencia y comportamiento, para llegar a las (3) interacciones formales establecidas de forma autoconsciente» de mayor duración. Podemos recordar aquí los procedimientos más bien rígidos o incluso invariables de la sala de un tribunal según los cuales el fondo variable de las causas particulares se presenta de una forma ordenada. La gama de expresiones que se consideran «ordenadas» es limitado, pero se dan ocasiones suficientes para que los litigantes describan las particularidades de la disputa. De hecho, la propia rigidez del procedimiento representa un intento de asegurar la coherencia de todos los relatos de hechos más o menos únicos, y así serán presentados ante el tribunal. Los aspectos invariables del litigio quedan, por así decirlo, subordinados a sus aspectos sustantivos variables. En sucesos aún de mayor formalidad (4) como las inauguraciones, las coronaciones, las ceremonias donde se arma solemnemente a un caballero, las bodas, etcétera, hay una inversión de la relación entre lo que varía y lo invariable. Los aspectos invariables del suceso se



hacen dominantes, o en otras palabras, ellos mismos se hacen operativos. Dichos actos estilizados, como la coronación y el ungimiento, son aquellos que transforman a un príncipe en un rey; la recitación de fórmulas o votos tradicionales, y el antiguo acto de poner un anillo en el dedo del otro que, en la boda, transforma al prometido en un esposo; las palabras tradicionales y la aplicación del agua bendita transforman a una criatura humana en un cristiano. Estos elementos formales son por sí mismos los puntos principales de los sucesos en los cuales se dan: coronación, bodas y bautizos. Esto no quiere decir que no haya sitio para la novedad. Por ejemplo, los presidentes y los reyes suelen hacer discursos cuando son elevados al cargo, y muchos clérigos insisten en predicar para aquellos a quienes acaban de unir en matrimonio. Sus afirmaciones varían de una situación a otra (aunque es interesante que el alcance de lo que es apropiado decir en estas ocasiones está más bien estrechamente limitado a lo general, lo vago y a la inspiración), pero sus discursos no son por sí mismos transiciones hacia el fin último de tales sucesos, sino que son simples realizaciones que conforman sucesos cuyo fin principal es lograr actos y expresiones formales más o menos invariables, como la toma de juramento, la unción del recién bautizado, o el intercambio de anillos en las bodas.

Finalmente, tenemos (5) la categoría que incluye el más formal de todos los sucesos, aquella en la que casi todos los aspectos de las actuaciones que constan de secuencias fijas de palabras y actos estilizados y estereotipados están rígidamente especificadas, y las oportunidades de que los participantes introduzcan nueva información en la secuencia son pocas y están en sí mismas formalizadas y rígidamente definidas. Esta categoría de conducta fuertemente definida está quizá ocupada por los rituales religiosos. Estos tienden a concentrarse en el extremo formal del continuo de la conducta, aunque a veces hay referencias estereotipadas a lo sobrenatural que aparecen en la «ceremoniosidad del día a día», en expresiones como «que Dios te acompañe», en el juramento de la sala del tribunal, en las promesas y en las coronaciones.

Aquí es preciso hacer algunas advertencias. En primer lugar, puede ser útil distinguir el ritual, el aspecto formal y estereotipado de los acontecimientos, de los rituales entendidos como una sucesión de hechos relativamente invariables dominados por sus componentes formales. Pero, sea como sea, no es necesario distinguir radicalmente el

ritual de otros sucesos, imponiendo una discontinuidad arbitraria sobre el continuo de la formalidad en cualquier punto. Sencillamente señalaré que el fenómeno en el que se centra este estudio se inclina al más formal, al extremo menos variable del continuo, es decir, rituales suficientemente elaborados para incluir lo que puede llamarse «órdenes litúrgicos»: secuencias más o menos invariables de actos y de expresiones formales de cierta duración y repetidas en contextos específicos. El término «orden litúrgico» se ampliará para incluir no solamente las secuencias de palabras y actos que proporcionan forma a los diversos rituales, sino también —siguiendo la preocupación de Van Gennep (1969 [1909]) aunque no su terminología— para establecer las secuencias de los rituales que llevan a sus participantes alrededor de los ciclos estacionales, a lo largo de caminos directos que tienen su origen en el nacimiento y llegan hasta la muerte, a través de alternancias de guerra y paz, o a lo largo de las trayectorias de los sueños que cruzan los desiertos australianos. También en ocasiones aflora en su totalidad el corpus de unas tradiciones particulares (por ejemplo, el orden litúrgico de los Maring).

7. La tercera característica: inmutabilidad (más o menos)

La inmutabilidad está generada inevitablemente por la formalidad —o es una implicación lógica de formalidad— entendida como conformidad para formar. Este concepto es tan importante que lo he incluido expresamente en la definición. Su sentido profundo será desarrollado más adelante, especialmente en los capítulos 4 y 8. Por ahora quiero destacar que la definición no caracteriza el ritual como invariable sino como «más o menos» invariable. Esta cualificación parcial significa reconocer lo obvio: que la imprecisión es inevitable incluso en las ejecuciones más meticulosas, que aunque los grupos que las ejecutan no son plenamente conscientes de ello, los órdenes litúrgicos cambian con el tiempo. Además, los diversos elementos de los órdenes litúrgicos son susceptibles de cambiar de forma distinta (una cuestión que será investigada más adelante en este capítulo y en el capítulo 8) y, finalmente, aunque esto es de gran importancia, los detalles del ritual aparecen a veces especificados de tal modo que no hay sitio para una variación lógicamente necesaria o deliberada.

Si recurrimos a la lógica, observamos que son los oficiantes, siempre que haya al menos dos, quienes introducen inevitablemente variaciones. El ejecutante A y el ejecutante B son dos personas distintas. Que esto sea tautológico no lo hace trivial puesto que la ejecución establece vínculos distintos para cada uno los participantes, como se verá en el capítulo 4.

Retomamos ahora la reflexión acerca de la variación. Existe la posibilidad, o incluso la necesidad, de que los oficiantes puedan hacer alguna elección incluso en los órdenes litúrgicos más rígidos. Por ejemplo, la Misa incluye el ministerio de la comunión, pero los participantes pueden elegir entre recibirla o no. La liturgia judía incluye una serie de actos conectados con el traslado de la Torá desde el arca en la que se guarda. Estos actos honran a aquellas personas que los realizan, pero la liturgia no especifica quién debe ser honrado de esta forma. Entre los Maring de Nueva Guinea, algunos rituales precisan del sacrificio de cerdos, pero no está estipulado cuántos se deben matar. Además de las posibilidades de introducir variaciones en la ejecución misma, está la más fundamental de todas las opciones, siempre abierta al potencial participante, al menos como posibilidad lógica, aunque no siempre viable: la participación o la inhibición en un ritual que se está celebrando en ese preciso momento. Aunque este último punto parece obvio hasta el punto de ser trivial, es un asunto de gran importancia y se considerará en un capítulo posterior. Por último, en relación con algunos rituales, existe la posibilidad de variación respecto al dónde y al cuándo se ejecutan o bien sobre la posibilidad de ejecutarlos o prescindir de ellos.

En fin, hay posibilidades de introducir variaciones en los órdenes litúrgicos más rígidos. Esta variación y su significado, así como la relación de lo variable con lo invariable se explorará en los próximos dos capítulos.

Un último punto relativo a la formalidad nos lleva a perfilar otras características definitorias de los rituales. Mientras que no hay ritual sin formalidad, no todo lo formal es ritual. El arte gráfico y plástico, y la música o la arquitectura, elaboran modelos repetitivos rítmicos, estilizados. Los rituales pueden —y frecuentemente lo hacen— incitar a la manipulación de una parafernalia especial, y a menudo se convocan en sitios especiales. Estas cosas y sitios pueden tener características

abstractas formalmente similares a las del ritual, y pueden ser indispensables para los rituales con los que están asociados. Podemos pensar aquí en la planta cruciforme de la catedral, el crucifijo sobre el altar, y el acto de persignarse. Puede que estén propiamente considerados componentes de los rituales, o incluso que se afirmen que están «ritualizados», un término a veces aplicado a los órganos aparentemente «inútiles» que muchas especies de animales agitan, vibran, expanden o tiñen de color en sus exhibiciones (Blest 1961). Pero no son rituales en sí mismos, ya que la ejecución es tan intrínseca a la noción de ritual como lo es la formalidad.

8. La cuarta característica: la ejecución (ritual y otras formas de ejecución)

Si no hay ejecución no hay ritual. Esto es obvio en el caso de los rituales de saludos breves, que sirven para ordenar la interacción continuada, pero no lo es menos en los rituales litúrgicos elaborados. Los órdenes litúrgicos pueden inscribirse en libros, pero dicho registro no son en sí mismos rituales. Son simples descripciones de rituales o instrucciones para realizarlos. Tenemos en nuestra posesión registros de las liturgias realizadas en los templos de Sumer y Acad (Hallo y Van Dyjk 1968, Jacobson 1976), pero ya no hay una ejecución que les dé vida. Los órdenes litúrgicos se realizan —convertidos en *res*— solamente al ser ejecutados.

Puede parecer innecesario, cuando no completamente absurdo, destacar lo que parece no solamente un aspecto obvio del ritual, sino intrínseco a su propia concepción. Es importante insistir, sin embargo, en un punto ya tocado. El ritual no es simplemente un número de caminos más o menos equivalentes, en los que el material empleado en los órdenes litúrgicos puede expresarse, presentarse, mantenerse o establecerse. Puede ser, según Leach (1954, págs. 13 y ss.), que «mito *implique* ritual, y que ritual *implique* mito», pero no son, como él propuso, «uno y lo mismo». «El mito considerado como una afirmación en palabras» no dice, al contrario de lo que opina Leach, «lo mismo que el ritual considerado como una afirmación en acción» (154, pág. 13). Por supuesto, buena parte de lo que se «dice» *en* el ritual se

ha «dicho» en el mito o en libros de leyes o en tratados de teología, o incluso en novelas, dramas y en poesías, pero para reiterar una afirmación hecha anteriormente, hay cosas «dichas» *por* todos los rituales litúrgicos que no pueden ser dichas de otro modo. Están expresadas en parte por la especial relación entre el orden litúrgico y el acto de representarlo. El acto de la ejecución es en sí mismo parte del orden, o diciéndolo de forma un poco diferente, la manera de «decir» y de «hacer» es intrínseca a lo que se está diciendo y haciendo. El medio, según McLuhan y Fiore (1967) es en sí mismo un mensaje, o mejor, un metamensaje. Volveremos a este asunto en un capítulo posterior.

Sin embargo, no es útil dar el rango de ritual a todas las ejecuciones formales, ni siquiera aquellas compuestas totalmente de secuencias altamente invariables de actos y expresiones formales. El uso ordinario no lo hubiera permitido y aquí no hay inconveniente en tomar «lo ordinario» como punto de partida. Algunos eruditos distinguirían «ceremonia» de «ritual» y, aunque ritual y algunas formas de teatro se parecen unas a otras en algunos aspectos, difieren mucho en otros casos. La competición deportiva se parece tanto al teatro como al ritual, y tanto el teatro como los juegos han sido relacionados algunas veces con el ritual. Hay también otros acontecimientos —algunas convenciones políticas, festivales, carnavales, manifestaciones de reivindicación política— que comparten propiedades con los rituales. En suma, el ritual es un miembro de una extensa familia de formas de ejecución, con algunas de las cuales parece más relacionado que con otras. El asunto es muy complejo para escribir aquí algo más que un apunte acerca de algunas distinciones que han empleado o pueden haberse empleado para distinguir unos tipos de otros.

Las formas más íntimamente relacionadas —si, de hecho, conviniera distinguirlas— son «ceremonia» y «ritual». Firth (1967b, pág. 13), Gluckman y Gluckman (1977, pág. 231), y otros hacen esta distinción. Gluckman y Gluckman, al referirse a una publicación anterior de uno de ellos, afirman que el término «ritual» fue estipulado «para cubrir acciones que tenían que ver, a la vista de los actores, con poderes ocultos; donde dichas creencias no estaban presentes, se sugirió que se utilizara la palabra «ceremonia». La distinción de Firth es ligeramente distinta.

> Yo veo el ceremonial como una especie de ritual en el que, sin embargo, se resalta más el conocimiento simbólico y la manifestación de una situación social que la eficacia de los procedimientos que modifican esta situación. Mientras que se cree que otros procedimientos del ritual tienen una validez por sí mismos, en cambio los procedimientos ceremoniales, aunque formales en carácter, no se consideran en sí mismos fundamentales para mantener una situación determinada o introducir un cambio (1967b, pág. 13).

Hay poca o ninguna diferencia entre Firth y Gluckman. El conjunto de cosas que cada uno distingue como ritual y ceremonia podrían estar próximos, incluso podrían coincidir con los incluidos en los niveles 4 o 5 del «continuo de formalidad» de Abraham. Sea como sea, a mí me parece que la distinción —aunque pueda plantearse y resulte útil en algún contexto— tiene dudoso valor general, ya que expresiones que «reconocen o manifiestan situaciones sociales» pueden constituir en sí mismas acciones que mantengan o cambien aquellas situaciones, y además, la naturaleza de la eficacia de dichas acciones —estén ocultas o no— a menudo no se deja clara, quizá deliberadamente.

Las diferencias entre teatro y ritual son más notorias. La primera hace referencia a las relaciones de los presentes con los propios procedimientos. Quienes están presentes en el ritual constituyen una congregación. La *participación* es un elemento clave que define el papel de cada uno de los miembros de una congregación en el evento. Los presentes en los acontecimientos teatrales abarcan, por un lado, a los *intérpretes* y por otro lado, al *público*. Público e intérpretes están más o menos radicalmente separados unos de otros, casi siempre en función del espacio, a menudo claramente delimitado por escenarios elevados, arcos proscénicos, cortinas y demás. Los actores ejecutan, danzan, cantan o tocan instrumentos en conciertos, o bien, lo que es más importante para nosotros, participan en el drama, es decir, «actúan». La característica definitoria del público, en contraste con los intérpretes por un lado y con la congregación por otro, es que ellos no participan en la ejecución: se limitan a *mirar* y a *escuchar*.

Decir que todos los que están presentes en un ritual participan en él de uno u otro modo no significa, es obvio, que todos ellos tengan una participación igual o equivalente en la representación. Sus pape-

les pueden ser de hecho muy diferentes. Hay diferencias evidentes entre iniciadores e iniciados en los ritos de paso, y las distinciones entre los celebrantes pueden llegar a ser muy complejas.

Gluckman[?] ha utilizado el término «ritualización» para referirse a la asignación de papeles en los rituales a los individuos de acuerdo con sus relaciones y sus estatus laicos. De este modo, en los rituales Naven de los Iatmul, por citar un ejemplo clásico —Bateson 1958, págs. 6 y ss. (1936)—, el hermano de la madre (*Wau*) y el hijo del hermano (*Laua*) representan papeles definidos por sus relaciones de parentesco; y los papeles se asignan a los participantes en la coronación de los reyes de Inglaterra según su estatus social. La situación no es muy diferente en los rituales en los que las diferencias de estatus laico entre los congregantes no están destacadas o incluso están deliberadamente suavizadas. De este modo, la práctica católica reconoce claramente diferencias en los papeles de participación de los presentes al afirmar que el sacerdote preside la misa mientras que la congregación la celebra[7]. Obviamente, el sacerdote tiene mucho más que hacer que los parroquianos, pero su participación, y esto parece común en todos los rituales, requiere de ellos algo más, o mejor otra cosa, que la mera pasividad o la receptividad de los públicos occidentales. Se puede pedir a los fieles que canten, bailen, se arrodillen, respondan en la liturgia o que maten cerdos de una forma concreta en momentos particulares del ritual. Dichos actos, además de expresar lo que cada uno representa, sirven para indicar a los ejecutantes que están participando de hecho en el oficio, y no simplemente viéndolo. El significado para ellos de su propia participación será considerado en el capítulo 4. De momento basta decir que dicho significado no se mantienen en la relación que el público mantiene con los actores. Para ir un poco más allá, los miembros de las congregaciones pueden salir del ritual con sus estatus, de algún modo, formalmente transformados. Las obras de teatro nunca transforman el estatus de los miembros del público, aunque quizá los conmuevan profundamente.

Hay que hacer ciertas aclaraciones antes de continuar. En primer lugar, establecer la distinción entre público y fieles, que no siempre

[7] Esta costumbre se estipuló después del Concilio Vaticano II. Antes se había dicho que el sacerdote celebraba la misa mientras la congregación asistía al acto (Virgil Funk, comunicación personal).

resulta obvia. En muchos rituales, por ejemplo en los exorcismos del demonio shinhaleses sobre los que escribe Kapferer (1983), los fieles pueden emplear mucho tiempo viendo payasos y otras actuaciones. Esta conducta a modo de espectador obviamente no excluye actos que constituyen la participación en otros momentos de la liturgia. Para poner esto al revés, la participación de los fieles es determinante, pero los papeles representados por los diversos miembros de la mayoría de las congregaciones no son todos iguales, y por lo tanto algunos participantes quizá se conviertan, en momentos concretos durante el ritual, en objetos de atención para otros participantes que adoptan el papel temporal de espectadores.

En segundo lugar, a veces ocurre que algunos de los presentes, por ejemplo turistas viendo una Danza del Sol de los Indios de las Llanuras (*Plains Indian Sundance*), no son participantes, sino que más bien mantienen una relación a modo de público con los ejecutantes. Digo «a modo de público» porque es cuestionable si es apropiado hablar de públicos cuando las ejecuciones no se dirigen hacia ellos como tales. La anomalía de su presencia suscita a menudo, tanto en los «visitantes» como en los «anfitriones», torpeza, incomodidad, resentimiento o vergüenza, y puede incluso degradar el acontecimiento de la categoría de ritual a una mera imitación del ritual[8].

En tercer lugar, hay formas intersticiales: ejecuciones que, permaneciendo como lo hacen entre formas culturalmente reconocidas, obtienen su fuerza particular de su misma ambigüedad. Las representaciones de la pasión y el misterio, situadas entre el drama y el ritual, proporcionan buenos ejemplos; y en las últimas décadas se han hecho intentos deliberados de involucrar al público en las representaciones

---

[8] Bell (1992, págs. 30 y ss.) siguiendo a Geertz (1973, pág. 113) y a Singer (1959, págs. 140 y ss.) analiza, en el contexto de la dicotomía pensamiento-acción, una tercera categoría de personas posiblemente presente en los rituales, a saber, teóricos o investigadores. Su relación con los procedimientos es distinta del resto de los participantes o de los espectadores a modo de público. Singer argumenta que «los hindúes tienen ritos que pueden representar o exhibir mientras el investigador tiene conceptos de los que se puede hablar o en los que se puede pensar. Como consecuencia de esta distinción, la particularidad de cada uno de los rituales locales contrasta con las generalizaciones abstractas y más amplias del investigador» (pág. 30). Después apunta que «el ritual como representación [...] permite la integración de las categorías conceptuales abstractas de los teóricos con la particularidad cultural del rito» (pág. 31).

de algunos dramas occidentales (véase Schechner 1985). El éxito ha sido limitado, quizá porque es muy difícil transformar públicos compuestos por extraños, cuya categoría de tal está protegida por reglas de etiqueta hasta tal punto que se ve como un atrevimiento el hecho de dirigirse a la persona del asiento contiguo, en congregaciones. Las congregaciones normalmente están compuestas por personas que se conocen entre sí, pero incluso si no es así es posible hacerse una opinión sobre los otros por el simple hecho de que están participando juntos en un orden litúrgico con el que, en contraste con la situación de los espectadores de una obra de teatro, están por lo general completamente familiarizados. Tienen conciencia de compartir un mismo espacio y de ser miembros de una misma comunidad. Esta suposición a menudo está reforzada formalmente por el requisito, o al menos la expectativa, de que los congregantes saluden a sus vecinos mediante fórmulas: «que la paz sea contigo», «*shabbat shalom*», etcétera.

Otras diferencias entre ritual y drama se perciben más claramente en aquellos dramas que, dentro de la tradición occidental, son los más directamente relacionados con el ritual: las tragedias de la antigua Grecia. Aristóteles nos cuenta (*Poética*, capítulo 4, McKeon 1941; 1458) que tanto la tragedia como la comedia surgieron a partir del ritual, y más particularmente del Ditirambo, una celebración de primavera asociada con Dionisos. Jane Harrison (1913), a principios del s. XX, advirtió que la palabra «drama» viene de *dromenon* («cosa hecha»), un antiguo término griego para ritual. Otros autores, por ejemplo Partridge (1958), señalan que su raíz *dra*, viene de *dran*, actuar. En la época de Esquilo (525-456) el drama se había diferenciado más o menos del ritual, pero siguió representándose en asociación con él. Puede decirse que las tragedias griegas, como el ritual, se componen de secuencias más o menos invariables de actos formales y de expresiones codificadas por alguien que no eran los actores, pero las dos formas son invariables, aunque en sentidos diferentes. Un ritual muestra o incluso exhibe su inmutabilidad, ya que en esa misma fosilización manifiesta o representa un orden *específico* al cual se aferran *ipso facto* los individuos que acuerdan realizarlos. Una vez que los ejecutantes comienzan su actuación, las únicas decisiones a su disposición son las opciones precisas y formales especificadas por el orden ejecutado: comulgar o no, sacrificar un cerdo o dos. Elegir actuar de manera dis-

tinta a la especificada en el orden del ritual es, como mínimo, algo carente de sentido y, como tal, constituye ruido; pero es más probable que sea un elemento que tiende a romper la unidad, y como tal constituye blasfemia.

Los dramas, es verdad, también son órdenes invariables en el sentido de que las expresiones y los movimientos del actor han sido escritos, previamente a su representación, por otros, por ejemplo, por los autores teatrales. Pero la inmutabilidad que es intrínseca a la escritura de las tragedias no significa que represente o asegure la propiedad de cualquier orden específico de un modo sencillo o directo, aunque al final pueda hacerlo. En una tragedia inventada[9], se presenta a los personajes en situaciones conflictivas en las cuales, como Gluckman y Gluckman han señalado a propósito de *Antígona*, el desenlace —aunque el texto fue escrito antes de ser escenificado— se representa como incierto, y depende de las opciones que se representan como abiertas para los personajes, aun cuando el mundo siga bajo el control de Dios. El buen orden del mundo, tal y como lo han ordenado los dioses, se establece en órdenes litúrgicos invariables. El material dramático de la tragedia trata no pocas veces de la prácticamente inevitable destrucción de seres humanos falibles que han de tomar decisiones, cuyas consecuencias no pueden prever, en mundos constituidos por órdenes ritualmente establecidos, algunos de cuyos elementos pueden estar en contradicción (en el caso de *Antígona*, entre la obediencia a los dioses y al rey, y el deber de cuidar de los parientes). Esto quiere decir que lo que en el ritual se presenta como el buen orden, o como el único orden posible, o como el orden en sí mismo, se representa como problemático en el drama. Para concretar más: el ritual especifica un orden, la tragedia reflexiona sobre ese orden, y cuando tiene éxito, evoca las reflexiones de los individuos que componen el público. Descubrimos aquí la diferencia esencial entre la inmutabilidad del ritual y la del drama. La inmutabilidad del ritual no es solamente visible sino que está subrayada porque ella, en *sí misma*, en todas sus repeticiones meticulosas, representa la propiedad de lo que está codificado. Por el contrario, la inmutabilidad del drama se mantiene escondida

[9] Los personajes dramáticos obviamente son inventados por dramaturgos, actores y directores incluso cuando estos encarnan a figuras históricas.

tras la ilusión de novedad y espontaneidad que da vida virtual a los dilemas que el drama representa. La inmutabilidad aquí es sencillamente una parte de la maquinaria que produce una ilusión, una ilusión de las posibilidades de cambio.

Veamos alguna otra diferencia manifiesta entre ritual y drama en el sentido aquí expresado. Los conflictos planteados, iluminados y adoptados por el drama en general y la tragedia en particular, pueden ser perfectamente los más profundos a los que se enfrenta la humanidad. Sin embargo, aquellos que actúan en los dramas están, podemos decir, «solamente actuando», lo que precisamente quiere decir que no están actuando en sentido estricto sino solamente imitando una acción. La tendencia del drama occidental hacia el «realismo», esto es, un estilo de actuación *que simula* la conducta «informal» de la vida diaria, subraya este punto, que también está implícito en el sinónimo de drama en inglés, «play (interpretar)». El ritual, por el contrario, es «en serio», es decir, los participantes consideran que tiene lugar en el mundo, aun cuando sea divertido, interesante, ridículo, obsceno o blasfemo, incluso cuando sus acciones están muy codificadas, como cuando exhibe posturas de sometimiento o recita fórmulas litúrgicas.

El que los actores estén «solo actuando» no significa que ellos o los guiones que interpretan no sean serios, ni que no reflejen el mundo ajeno a la propia obra teatral. Evidentemente lo hacen, pero, como indican Gluckman y Gluckman (1977, pág. 231), sus postulados en sí mismos no tienen por qué afectar directamente a los acontecimientos del mundo. Pueden influir en el mundo, sí, pero el modo en el que lo hacen es esencialmente distinto del modo en que se proyecta el ritual. Esta es una cuestión a discutir más tarde en este capítulo, y será desarrollada posteriormente en el capítulo 4.

Las competiciones deportivas se parecen al ritual y al drama lo suficiente como para permitirnos una breve reflexión. La relación entre actuantes y espectadores difiere de la que se establece en el ritual o el teatro. Como en el teatro, las pruebas deportivas separan a los oficiantes de los espectadores, y aquí hay a menudo una tercera categoría de personas presentes, llamémoslas dirigentes (árbitros, jueces, etcétera), que representan, aplican y hacen respetar las reglas del juego. Sin embargo a diferencia del público del teatro, los espectadores no tienen que asistir pasivamente al desarrollo de la acción. Se espera que

se definan y que expresen *ruidosamente* sus preferencias (principalmente animando a sus propios equipos, pero también abucheando al contrario), y *visiblemente* (vistiendo ropa con los colores del equipo, por medio de gestos y movimientos asociados con la animación, etcétera). En las confrontaciones americanas más elaboradas, las expresiones de dichas tomas de partido están de algún modo formalizadas, organizadas y coordinadas como otra categoría subsidiaria de actuaciones, por ejemplo las animadoras, que algunas veces se ven reforzadas en los partidos de fútbol por bandas de música.

Los «hinchas», si atendemos a la naturaleza activa de su participación en un cierto contexto deportivo, parecen más bien congregaciones que público, pero al mismo tiempo difieren de las típicas congregaciones en que, casi siempre, son escandalosos, desordenados, y en gran medida espontáneos. No importa el entusiasmo con que se apoya al equipo, pues está claro para los mismos hinchas que ellos no participan en el juego. Ellos y sus acciones están separados de lo que se desarrolla en el terreno de juego, y en esto se parecen más a un público que a una congregación. A diferencia del público de teatro, que entiende que sus actitudes y sentimientos no pueden influir en el resultado de los sucesos simulados de los que son testigos, los hinchas normalmente notan que sus propias acciones pueden influir en el resultado del suceso real —el partido— que están viendo. A este respecto hay algún parecido con el ritual, cuya ejecución se realiza para influir en el estado del mundo, aunque los principios efectivos han de ser diferentes. Los hinchas no ayudan en el proceso como se decía que colaboraba en la misa una congregación católica, sino que *apoyan* a sus equipos, sencillamente animándoles o incluso inspirándoles. Con ello la relación de los hinchas con el equipo al que apoyan puede ser la inversa de la relación del público de los actores en un drama. Mientras que la representación de los actores puede inspirar o informar a la audiencia, la conducta de los hinchas puede inspirar, o incluso motivar, a los atletas.

Otra distinción, a menudo puesta de manifiesto entre la competición deportiva y el ritual y el drama, ha estado implícita durante esta exposición. Normalmente —no siempre—, las acciones de los rituales han sido preestablecidas, y aunque el resultado de los dramas se representa como incierto de hecho también ha sido preestablecido.

Los resultados de las competiciones deportivas son, por el contrario, verdaderamente inciertos. Mientras que la inmutabilidad del orden del ritual puede constituir un modo de imponer orden en un mundo errático e indisciplinado, y la inmutabilidad escondida en el drama puede servir para plantear cuestiones perennes y posiblemente irresolubles sobre dichos órdenes, la inmutabilidad de la competición deportiva se limita a sus reglas y no penetra directamente en el mismo juego. Si los acontecimientos deportivos occidentales tienen algún mensaje intrínseco, no necesita ser elucidado a través de una profunda reflexión, ni está principalmente preocupado, como lo está normalmente el ritual, en especificar una concordia entre los órdenes, aunque tácitamente lo hagan cuando «juegan según las normas». Los mensajes señalados afectan a los valores de habilidad, valor, fuerza, determinación, cooperación, competitividad, lealtad y victoria. También se rinde culto al «juego limpio» y a la «deportividad», y si en él se representa algo parecido a un dilema dramático se debe a la posibilidad de contradicción entre la victoria y el «juego limpio»; si encierra algo similar a la tragedia se debe a la inevitabilidad de una derrota previsible. La diferencia en este aspecto entre *Antígona* y un gran estadio de fútbol no reside únicamente en la seriedad de sus temas sino en la relación que los presentes mantienen con ellos. *Antígona* representa la derrota de los mortales, y lanza preguntas a su público acerca de su percepción de derrota. Un gran estadio de fútbol americano (por ejemplo, el Rose Bowl) no representa ni victoria ni derrota. Él mismo —es su naturaleza— *presenta* en igual medida opciones de victoria y derrota, proporcionando de este modo los materiales para dicha reflexión, o para practicar dicha reflexión sobre un asunto intrascendente para mucha gente. Es espectáculo.

Victoria y derrota llevan al contraste que Lévi-Strauss hace entre juegos y rituales en el primer capítulo de su obra *La Mente Salvaje:*

> Los juegos deportivos [...] parecen tener un efecto *separador*: terminan estableciendo una diferencia entre jugadores individuales o equipos donde originalmente no había ninguna indicación de desigualdad. Y al final de la partida se diferencian en ganadores y perdedores. En el ritual es justo a la inversa; *«une con»*, pues ofrece un vínculo —uno puede incluso decir comunión en este contexto— o una relación orgánica entre dos grupos inicialmente

> separados: uno fundiéndose idealmente con la persona del oficiante y el otro con la colectividad de los fieles. En el caso de los juegos deportivos, la simetría está por lo tanto predeterminada estructuralmente, puesto que se guía por el principio de que las reglas son las mismas para todos. La asimetría se genera: es consecuencia inevitablemente de la naturaleza contingente de los sucesos, debidos a la intención, suerte o talento. Lo contrario del ritual. Hay una asimetría que está postulada con antelación entre lo profano y lo sagrado, los fieles y los oficiantes, los muertos y los vivos, los iniciados y los no iniciados, etc., y el «juego» consiste en hacer que todos los participantes pasen al lado del ganador (1966, pág. 32, especialmente).

Como señaló Stanley Tambiah (1985[1979], pág. 128) ningún antropólogo puede aplicar esta brillante comparación a todos los rituales, pero arroja luz sobre aspectos como la transformación del críquet en un ritual entre los habitantes de las islas Trobriand, o por citar un ejemplo al que se refiere el mismo Lévi-Strauss, los Gahuku-Gama de Nueva Guinea —de quienes tenemos noticias por Read (1965)—, quienes en la cancha de fútbol juegan tantos partidos como sean necesarios para nivelar el tanteo. «Esto —dice Lévi-Strauss— es tratar un partido como ritual» (Lévi-Strauss 1966, pág. 31) pero sería mejor decir que el críquet de las Trobriand y el fútbol de los Gahuku-Gama son ejemplos de una forma intermedia entre ritual y deporte, cuya fuerza peculiar procede de la consecución de la finalidad unificadora del ritual, a través del procedimiento separador de la competición deportiva.

También puede haber formas intermedias entre un acontecimiento deportivo y el teatro. Por ejemplo, la gimnasia rítmica y la natación sincronizada, donde se integran esencialmente dos categorías opuestas como son la resistencia (y la habilidad) corporal con una estética del movimiento que rivaliza con el ballet. Puede sugerirse que dichos sucesos difieren de las actuaciones netamente teatrales de los acróbatas del circo y de los artistas del trapecio principalmente por su contextualización. Si la ejecución tiene lugar en un teatro o en un circo, los ejecutantes son gente que entretiene o artistas. Si sobre ellos se impone una estructura competitiva, los ejecutantes son deportistas. No está claro que dichas formas intermedias, como la gimnasia o la natación sincro-

nizada, requieran, como en el deporte o el críquet de Trobriand, una fuerza física especial de quien lo realiza.

En definitiva, y aun con sus diferencias, ritual, teatro, competición deportiva y otras formas, podrán quizá ser relacionados, en sentido amplio, con otras manifestaciones del mismo cariz, como el carnaval o la fiesta, y pueden aparecer asociados algunas veces en determinado tiempo y lugar. Las tragedias de la Antigua Grecia tenían lugar en los festivales de primavera en honor de Dionisos; en la Semana Santa se escenifican dramas de la pasión; el Carnaval es una parte del calendario litúrgico cristiano; y los Juegos Olímpicos tenían lugar en honor de Zeus cada cuatro años en el Altis de Olimpia. En otros lugares de Grecia había también juegos, en los que se honraba a otros dioses: los juegos de Apolo Pítico en Delfos o los juegos de Poseidón en el istmo de Corinto (Croon 1965, págs. 181, 112). De su comparación se obtiene la conclusión de que tanto las representaciones dramáticas como los juegos adquirieron un carácter sagrado por su asociación con formas rituales.

Todavía es posible decir alguna cosa interesante más a propósito de los ejemplos citados: juego, drama y ritual no fueron, ni son, categóricamente equiparables cuando aparecen asociados. Son los elementos, a veces ocultos, del ritual los que establecen los contextos en los que el drama y la competición deportiva tienen, o al menos tenían, lugar. Su comprensión pasa por saber que están de algún modo subordinados al ritual, esto es, que su significado procede al menos en parte de los órdenes del ritual de los que forman parte.

9. La quinta característica: formalidad (frente a eficacia física)

Debido a la brevedad de la definición de ritual ofrecida al comienzo de este capítulo, es preciso concretar el significado de algunos de sus términos, o incluso desvelar su doble sentido semántico. El término «formal» hasta ahora incluía decoro, meticulosidad, observancia de la forma, repetitividad, regularidad, y estilización. «Formal» también significa contraste con lo «funcional» o, para ser más precisos, con lo físicamente eficaz. Que el término «ritual» sea más complejo no significa

que la acción formal del ritual sea decisiva en un sentido corriente. No es eso. Muchos eruditos estarán de acuerdo con la observación de Homans, hace ya algún tiempo, en el sentido de que «las acciones rituales ritual no producen un resultado práctico en el mundo exterior; esta es una de las razones por las que las llamamos rituales» (1941, pág. 172) y considerarían que la falta de eficacia material es una de las características definitorias del ritual[10]. Merece la pena abrir aquí un surco en los viejos campos.

Dos líneas principales de pensamiento, que a primera vista rivalizan pero que convergen al final, han desarrollado el tema de la falta de eficacia material en el ritual. La primera fue claramente anunciada por Leach hace años. Distinguía, en una actividad general, dos hilos entretejidos, de los cuales uno es materialmente decisivo y otro no. En alguno de sus trabajos sobre la gente que estudió en las tierras altas de Birmania, cuenta:

> En el proceder general de los Kachin, los trabajos habituales, como limpiar el suelo, sembrar, vallar el terreno y recoger la cosecha de grano se realizan según modelos convencionales formales y están intercalados de todo tipo de florituras y adornos tecnológicamente superfluos que convierten la ejecución en una

[10] Este aspecto del ritual no se reconoce explícitamente en nuestra definición, si bien puede estar insinuado por la omisión de cualquier referencia a la instrumentalización y por su énfasis en la formalidad *per se*. La falta de eficacia material ha sido omitida por varias razones. Primero, porque parece injustificado reivindicar que todos estos sucesos, según la definición ofrecida anteriormente, sean eficaces en algún sentido. Segundo, si la eficacia, ya sea no-material o de otro tipo, es intrínseca a la forma del ritual, esto no podría afirmarse *a priori*, pero demostraría ser una consecuencia de esta forma. Tercero, nuestra definición atañe a las características más obvias del ritual. La eficacia, su naturaleza y su presencia o ausencia no son siempre obvias. Cuarto, no parece necesario ni deseable descalificar como secuencias rituales actos formales y otro tipo de expresiones que de otra manera se adaptarían a nuestra definición a los que se podría encontrar una eficacia material oculta. Los actos aparentemente simbólicos emprendidos en el ritual algunas veces pueden llevar a través de las cadenas ocultas y causales hacia los resultados que buscan. Podríamos retomar aquí el comentario que hizo Omar Khayyam Moore (1955) sobre el hecho de que la escapulomancia (la predicción mediante el examen de los huesos escapulares) mejora realmente el acierto en la cacería de los indios Naskapi haciendo que sus hábitos de caza sean menos sistemáticos y evitando así regularidades involuntarias que sus adversarios, los caribúes, podrían aprender. Ya argumenté (1968) que por razones materiales puede ser realmente perjudicial para la salud de un Maring que sus *exuvia* —elementos de la ropa o partes del cuerpo arrebatados al enemigo, como trofeo— caigan en las manos de un hechicero enemigo.

> ejecución de los Kachin, y no un mero acto funcional. Y así sucede con cada tipo de acción técnica: siempre hay un elemento que es funcionalmente esencial, y otro elemento que es sencillamente costumbre local, una especie de floritu a estética (1954, pág. 12).

Leach incluía entonces las «florituras y decoraciones» en la categoría ritual, si bien como partes específicamente subsidiarias, formales, tecnológicamente superfluas que informan procedimientos que también pueden incluir un componente o aspecto al que pone la etiqueta de «técnica». «La técnica tiene consecuencias materiales económicas que son medibles y predecibles; el ritual, por otro lado, es una afirmación simbólica que "dice" algo sobre los individuos implicados en la acción» (pág. 13). Esta visión se corresponde con el continuo de conducta formal propuesto por Abrahams, y también con la distinción hecha antes entre ritual y rituales, ya que no insiste en la separación de la conducta del ritual de la actividad tecnológica cotidiana y reconoce que incluso los rituales litúrgicos altamente formalizados pueden tener componentes técnicos.

> Desde algunos puntos de vista un sacrificio eligioso Kachin puede verse como un acto puramente técnico y económico, durante el cual se matan aves de corral y se reparte comida, y creo que hay poca duda de que para la mayoría de los Kachm este parece ser el aspecto más importante del asunto [...] Pero [...] hay algo que va mucho más allá del sacrificio, irrelevante en cuanto al modo de matar a los animales, cocinarlos y distribuirlos para ser comidos se refie e [...] y son p ecisamente estos otros aspectos los que describo como ritual (1954, pág. 13).

La otra visión general, que inicialmente parece diferir de la primera. toma en serio la explicación que dan algunos en el sentido de que, cuando se realiza un ritual, no están sencillamente «diciendo algo» sobre sí mismos sino «haciendo algo» sobre el estado de su mundo. Que esta interpretación la realizan casi siempre quienes protagonizan los rituales es algo implícito en los términos que algunos utilizan para designar algunos de sus rituales, o incluso los rituales en general. Por ejemplo, el ciclo del ritual. según está organizado en la sociedad de los Tikopia, se llama «El trabajo de los Dioses» (Firth 1967a), los rituales

fundamentales que comprenden el ciclo anual de los indios Tewa, se llaman «trabajos» (Ortiz 1969, págs. 98 y ss.). Por su parte, los Maring de Nueva Guinea frecuentemente se refieren al ritual como *raua kongung*, literalmente «trabajo del espíritu», pues la palabra *kongung* también se emplea para trabajos de jardinería, etc. *Dromenon*, un término griego para ritual, significa «una cosa hecha» según Jane Harrison (1913), el término «liturgia» viene de *leitourgia*, suma de los vocablos griegos *leos* o *laos*, que significa el pueblo o lo público, *ergon*, trabajo o servicio. En inglés «service» (servicio) tiene otra connotación además de hablar. Pero solamente una parte de lo que se hace *en* los rituales, y poco o nada de lo que hace el ritual se consigue mediante técnicas materiales que afecten directamente a los procesos causales físicos, y Goody (1961) una vez definió el ritual como «una categoría de conducta estandarizada (costumbre) en la cual la relación entre medios y fines no es intrínseca». Si el ritual —en contraste con la técnica— llega a hacer algo, no lo hace con materia y energía actuando sobre materia y energía según las leyes físicas de causa-efecto, sino concentrando medios y fuerzas de otra clase sobre lo que es afectado.

Esta diferencia probablemente es observada por los actores pues, aunque no hagan una distinción clara entre lo que es natural y lo que no lo es, conocen la diferencia entre los hechizos y las flechas. Términos como «sobrenatural» y «preternatural» se han utilizado para referirse a entes no físicos postulados por las personas e invocados por ellas en los rituales. Pero Fortes, por lo pronto, en 1966, objetó que el término «sobrenatural» es un artificio de las culturas alfabetizadas y reivindicó que el actor, al menos en las sociedades tribales, ve el mundo como una mezcla de lo patente y de lo escondido u oculto, que se presenta en secuencias mixtas entretejidas en una realidad unificada. Consideraba que esta distinción estaba muy extendida, o incluso era universal. Lo patente puede conocerse en última instancia mediante experiencias sensoriales y se ajusta a la regularidad de la causa material. Lo oculto, presumiblemente, no se puede conocer así, y tampoco se ajusta a lo mismo. Desde su punto de vista, no solo el analista sino también el actor distinguen lo ritual de lo no ritual en que aquel deriva su eficacia de lo oculto, y no de lo patente.

Aunque Fortes afirma que la distinción entre lo oculto y lo patente refleja una distinción popular general, él como especialista realiza

un análisis de lo oculto como «la fuerza inconsciente —en el sentido del psicoanálisis— de las acciones de los individuos y la existencia de sus equivalentes sociales, y de los factores irreducibles en las relaciones sociales...» (1966, pág. 413). En su momento trataremos con mayor detalle algunas cuestiones acerca de las creencias populares sobre la eficacia de lo oculto, así como de las sugerencias de los antropólogos relativas a los fundamentos de lo oculto en lo que ellos consideran la realidad.

Son probablemente muy pocos los casos en los que se manifiesta lo oculto. Cuando esto sucede, se hace patente por una oscura causa física que puede incluso ser escondida por los mismos actores (véase nota 10). Este procedimiento no proporciona en modo alguno una base verosímil para elaborar una teoría analítica general de la eficacia de lo oculto, ni estos casos son lo suficientemente comunes para hacer extensiva la aceptación de la idea de lo oculto a todo el mundo. Un conjunto amplio y bastante heterogéneo de teorías analíticas derivaría lo oculto de la fuerza afectiva y la capacidad persuasiva de la ejecución ritual[11], y señalemos de paso que algunos estudiosos considerarían que

---

[11] El «inconsciente freudiano» que Fortes denomina una fuerza de lo oculto, designa un complicado sistema de procesos ambiguos pero poderosos y altamente afectivos. Otros escritores no siempre utilizan el término «oculto» en el sentido de Fortes, aunque sería acertado decir que por ejemplo en la opinión que esgrime Durkheim (1961 [1915] especialmente el capítulo 7) lo que nosotros llamamos «oculto» surge independientemente de las respuestas emocionales de aquellos que participan en la efervescencia de los rituales. Leach (1966) sigue a Durkheim al considerar que el poder oculto es aquello que la sociedad mistifica en la efervescencia del ritual. Douglas considera que emerge no solo a partir de los órdenes mentales y sociales, sino también de los desórdenes que subyacen más allá de ellos y también de la yuxtaposición, confrontación o alternancia de estos órdenes y desórdenes. Estos órdenes y desórdenes se manifiestan en las formas simbólicas que caracterizan al ritual y en un contraste con la carencia de forma simbólica (como, por ejemplo, el estado del iniciado en una fase marginal de un rito de paso, en el que ya no es un niño pero tampoco un hombre). «En el ritual, la forma es tratada como si estuviese imbuida del poder para mantener su existencia, pero siendo siempre susceptible de ataque. A la carencia de forma también se le atribuyen poderes, algunos peligrosos, otros buenos» (1966: 95). Abrahams (1973) argumentó en una teoría mucho más elaborada que la «vitalidad» del ritual viene derivada de la confrontación de la forma y lo informe. «Podemos apreciar la evolución», dice, «del incremento de la formalidad desde la observancia del protocolo hasta [...] representar un [...] ritual, pero ¿qué hay de la hilaridad, la confusión, la invocación al caos [...] de los que tanto se ha informado en ejecuciones rituales reales?» (pág. 5). Se trata de manifestaciones de muy diversos comportamientos tales como las payasadas, el travestismo, los ataques físicos a los novatos, y otros tantos que «aparecen para garantizar el mantenimiento [...] de energías no canalizadas por la mayoría de la comunidad» (pág. 14). «El ritual», dice, «es una

hay una especie de relación sistemática con las emociones[12]. Sea o no este el caso, es indudable que en muchos rituales las emociones son estimuladas regularmente, que estas emociones pueden ser fuertes y que pueden ser persuasivas. No es absurdo, por lo tanto, considerar que son una fuente del «poder» del ritual o de la capacidad de los participantes para producir las situaciones por las que luchan, y también una fuente de la eficia real, así como supuesta, del ritual.

Pero quizá no es esta la única fuente, porque se podría preguntar cómo es posible que las emociones incipientes conduzcan a actos y fines bien definidos. Otras teorías analíticas basarían lo oculto en las

representación y celebración de los potenciales de un grupo» (pág. 8). «En el corazón del ritual se encuentra la experiencia de la contradicción en los términos más básicos, tales como la vitalidad de la mortalidad —o viceversa—, o la proclamación simultánea del orden del mundo visto a través del grupo y su casi absoluta negación» (pág. 15).

Estas y otras nociones concernientes a las bases del «poder» del ritual no son mutuamente excluyentes. En realidad, ni siquiera se da entre ellas una competencia profunda, ya que se considera que tienen por objeto invocar emociones fuertes, no específicas y respuestas cognitivas que el analista supone concomitantes a la ejecución del ritual. Después de todo, no es del enfrentamiento entre orden y desorden *per se* —como se manifiesta, por ejemplo en la yuxtaposición de un objeto inspirador con uno ridículo— de donde la «vitalidad» emana, como lo hace una llama desde la piedra y el hierro, en todo caso lo haría de la reacción emocional del participante a lo que en cierto modo considera que es un enfrentamiento de ese tipo.

[12] Parece ser un hecho empírico que si la participación en algunos rituales aumenta las emociones, en otros casos tiene un efecto calmante, mientras que en otros genera unas consecuencias emocionales más complejas, y los que estudian el comportamiento, tanto de los animales como de los humanos, consideran las correlaciones emocionales del ritual importantes para entender el propio ritual. De hecho, algunos toman sus cualidades afectivas como intrínsecas a la misma concepción del fenómeno, y se han propuesto un gran número de teorías, la mayor parte de carácter funcional, respecto a la relación entre emoción y ritual. Entre estas afirmaciones se cuenta que la participación en algunos rituales alivia emociones debilitadoras, como el miedo o la ansiedad, que pueden ser experimentadas frente a lo peligroso o lo imprevisible (Malinowski 1922, págs. 392 y ss.); los rituales de respeto y comportamiento protegen las emociones de un juicio constante (Goffman 1956, Tinbergen 1964a); que los rituales proporcionan el soporte emocional a la organización social (Durkheim 1964, Radcliffe-Brown 1964); que los rituales median entre emociones o impulsos en conflicto (Freud 1907, Gluckman 1954, Tinbergen 1964a); las formas de algunos rituales pueden ser explicadas por el conflicto de emociones en el que tienen un papel de intermediario (Freud 1907, Tinbergen 1964a); en los rituales de ontogenia en los que las principales emociones de los jóvenes están sublimadas, esto es, conectadas, por así decirlo, con fines socialmente valorados (Campbell 1959, Erikson 1966, V. Turner 1969). Respecto al análisis sobre los concomitantes fisiológicos de la participación en el ritual, véase d'Aquili, Laughlin y McManus (ed.) 1979, especialmente los capítulos de Lex, d'Aquili y Laughlin.

características del lenguaje, particularmente en el modo en que este se utiliza en el ritual, y podemos señalar que todos los rituales humanos incluyen palabras o actos *informados por* —y *equivalentes a*— palabras. Puesto que los actos y los fines del ritual no están relacionados unos con otros por medio de los principios físicos su nexo no puede ser físicamente evidente. Si no puede ser percibido, es preciso especificarlo para poder percibirlo, y la especificación de lo imperceptible es contingente respecto a los símbolos en el sentido que les otorga Peirce, es decir, respecto a las palabras. Esta contingencia se da incluso cuando se obtiene un efecto mediante metáforas físicas, o iconos, tales como clavar alfileres en las imágenes. Que el acto es, de hecho, una representación, y no simplemente un modo de guardar los alfileres, y que una persona particular es el objetivo de un ataque debe estipularse, al menos implícitamente, con palabras. Esto quiere decir que la especificación verbal del acto, la relación del acto con el efecto, es un componente importante del acto en sí mismo. Esta visión concuerda con la idea universal que atribuye un poder creativo o mágico a las palabras y a ciertos actos informados por palabras. Finnegan (1969), por ejemplo, invoca la teoría de la performatividad de J. L. Austin (1962), algo sobre lo que volveremos en el capítulo 4. Tambiah (1973) y Fernández (1974) hablan de la predicación metafórica. Tambiah ha argumentado, en un sentido más general, que es la percepción de ciertas características del lenguaje lo que ha otorgado a la palabra —usada como un metalenguaje sumamente elevado— un poder místico.

> Hay un sentido en el cual es cierto decir que el lenguaje está fuera de nosotros y que se nos ha dado como parte de nuestra herencia cultural e histórica; al mismo tiempo el lenguaje está con nosotros, nos mueve y lo generamos como agentes activos. Dado que las palabras existen y son, en cierto sentido, agentes que establecen conexión y relaciones entre hombre y hombre, entre hombre y mundo, y son capaces de «actuar» sobre ellos, son una de las representaciones más realistas que tenemos del concepto de fuerza que no es directamente observable ni es una noción metafísica que consideremos necesario utilizar (1968, pág. 184).

También está el estilo. Las expresiones del ritual no son «simples palabras» sino que frecuentemente poseen características especiales —este-

reotipos (Bloch 1973), vocablos secretos (Malinowski 1965 [1935] II, págs. 218 y ss.) y repeticiones— que pueden aumentar su fuerza aparente, también realzada por el a menudo señalado hincapié en la precisión y la propiedad al proferirlas. Volveremos sobre estos asuntos más adelante.

Las consideraciones de la eficacia de lo oculto basadas en la palabra o en la emoción no son exhaustivas ni, por esta misma razón, mutuamente excluyentes. Lo más importante aquí es que si la eficacia oculta del ritual descansa en su totalidad o en parte en palabras (tanto en la teoría popular como en la analítica), la diferenciación entre ritual como comunicación y ritual como acción eficaz se viene abajo. Esto no supone afirmar que quienes ejecutan los rituales consideren que todos ellos, incluso aquellos de los que se afirman que son eficaces, posean una eficacia oculta, sino simplemente considerar que el ritual eficaz es una subclase de una clase más amplia, el ritual, que a su vez es uno de los múltiples modos de comunicación. Sobre este punto, Leach (1966) fue quizá demasiado lejos al decir que era trivial la distinción entre la conducta de comunicación y el potencial de la conducta en términos de convenciones culturales (en lugar de términos instrumentales o físicos).

10. Ritual como comunicación

Al tomar el ritual como un modo de comunicación, algunas de sus más extrañas características se aclaran: la separación en tiempo y espacio entre algunos rituales y la vida diaria, la cualidad grotesca de algunas posturas y gestos del ritual, lo misterioso de algunas expresiones rituales, o la exuberante elaboración de algunos objetos y estructuras utilizados en los rituales. La eficacia de las señales aumenta si resulta fácil distinguirlas de los actos técnicos ordinarios. Cuanto más extraordinarios sean un movimiento o una postura racionales, más fácil resulta reconocerlos como señal y no como un acto físicamente eficaz. Entre los animales, los gestos de ritual parecen basarse principalmente en movimientos instrumentales, como andar, lanzarse o alimentarse, pero el ritual impone lo que se ha dado en llamar «una forma típica» a estos movimientos. Su escala puede exagerarse, su ritmo cambiarse,

o pueden elaborarse de otras formas (Cullen 1966, pág. 365). Casos de elaboraciones ritualizadas de movimientos y objetos funcionales también se pueden encontrar entre los humanos —por ejemplo, pasos procesionales—, aunque muchos de los instrumentos y gestos del ritual humano probablemente nada tengan que ver con las formas de la actividad técnica.

Épocas y lugares especiales pueden, como las posturas y los gestos extraordinarios, distinguir las palabras y los actos del ritual, de las palabras y los actos ordinarios. En el tiempo y en el lugar donde sucede el ritual, palabras y actos que tal vez sean indistinguibles de aquellos de todos los días pueden tener un significado especial. Por supuesto, la designación de tiempos y lugares especiales para las ejecuciones del ritual reúne también a emisores y receptores de mensajes, y puede, además, establecer sobre qué deben comunicarse. En suma, la formalidad y la característica no instrumental del ritual potencian su uso comunicativo.

Puede objetarse que una visión del ritual como un modo de comunicación se opone al hecho de que muchos rituales se realizan en solitario, y que referirse a acciones solitarias como actos de comunicación es diluir el significado del término «comunicación» hasta el límite del absurdo. Las devociones íntimas suponen, sin embargo, una experiencia subjetiva para la que el término «comunicación» resulta adecuado, ya que en dichos rituales los oficiantes presumiblemente sienten de hecho que están comunicándose con seres espirituales.

Además, dada la medida en que en los rituales solitarios entran en contacto diferentes partes de la psique de ordinario inaccesibles entre sí, y dada la medida en que las emociones de los participantes pueden responder a los estímulos de sus propios actos rituales, es razonable considerar que el ritual es autocomunicativo además de alocomunicativo (Wallace 1966, págs. 237 y ss.). La autocomunicación tiene una enorme importancia incluso en rituales públicos. De hecho, *los transmisores de los mensajes del ritual siempre están entre sus más importantes receptores*, una cuestión a la que prestaremos más atención en el capítulo 4.

Para comprender que el ritual es un modo de comunicación no hay que poner límite a su potencial alcance; al contrario, es preciso ser

generoso con la noción de comunicación expansiva. Es posible distinguir, aunque no separar, dos grandes clases de procesos naturales. En primer lugar, están aquellos en los que las acciones alcanzan sus resultados simplemente conforme a las leyes de la física, la química o la biología, mediante la aplicación directa de materia o de energía a aquello que deba ser afectado. En segundo lugar están aquellos procesos en los cuales los transmisores consiguen efectos informando: presentando la forma, transmitiendo la forma, inyectando la forma, o más sencillamente transmitiendo mensajes a los receptores. Desde este punto de vista —que está de acuerdo con algunos conceptos desarrollados por la filosofía lingüística de las últimas décadas (Austin 1962; O'Doherty 1973; Searle 1969; Skorupski 1976) y por la antropología (Finnegan 1969; Bateson 1972b; Rappaport 1979; Silverstein 1976; Tambiah 1985), así como por la teoría de la información y la comunicación y de la cibernética (Bateson 1972; Wilden 1972)—, la comunicación no consiste solamente en «hablar», sino que también incluye aquellos tipos de «actos» en los que el principio eficaz es más informativo que potente[13].

Aunque podemos reconocer que incluso el ritual eficaz es un modo de comunicación, quizá deberíamos recordar, aunque solo sea para rechazarla, la advertencia que lanzó Fortes (1966) como respuesta a una sugerencia equivocada de Leach (1966) de que el discurso se debe interpretar como «una forma de ritual» siendo «el ritual no verbal sim-

[13] Sugiero, en contra de Foucault (1990, *passim*), que el término «poderoso» se reserve para las transacciones de energías, aquellas que se miden en unidades como ergios, caballos de vapor, vatios, etc. Cuando la palabra «poder» se emplea en el ámbito político, también podemos medirla en términos materiales, como número de hombres y recursos disponibles para empresas importantes. Bierstadt propuso hace mucho tiempo (1950) que el poder en el campo político o en el social habría que considerarlo un producto, ya fuera en sentido matemático o metafóricamente matemático de hombres × recursos × organización. Mientras el poder es producto de la materia y la energía, la autoridad hay que definirla en función de la información. Se puede considerar que una autoridad es un locus dentro de una red de comunicación, a partir del cual fluyen las directrices. Las directrices pueden, aunque quizá no lo necesiten, permanecer en un tono imperativo. Pueden tomar la forma de postulados ontológicos, de una declaración de principios, o bien política; pueden incluir dictados éticos y morales y otras afirmaciones de hecho o útiles. Las acciones que pretenden invocar pueden quedar implícitas o sin especificar. Las autoridades pueden posicionarse sobre un gran número de ámbitos. Esto quiere decir que la gente debe conformarse con sus órdenes porque ellos son poderosos, pero también porque son inteligentes, convincentes, saludables, sagrados o santificados.

plemente un sistema de señales de un tipo diferente, menos especializado», que «no hay sino un pequeño paso desde la noción de ritual como comunicación a la no existencia de ritual *per se*». Decir que el ritual es un modo de comunicación difícilmente equivale a sugerir que sea intercambiable con otros modos de comunicación. Es un medio especialmente adecuado, quizá incluso único, para la transmisión de ciertos mensajes y de cierto tipo de información[14].

11. Mensajes autorreferenciales y canónicos

Parece que son dos los grandes tipos de mensajes transmitidos en el ritual humano. En primer lugar, independientemente de lo demás que pueda darse en los rituales humanos, en todos los rituales, tanto animales como humanos, los participantes transmiten información —para sí mismos y para otros participantes— acerca de su actual estado físico, psíquico o social. Como dice Leach, el ritual sirve para expresar «el estatus del individuo en el sistema estructural en el cual se encuentra en la actualidad» (1954, pág. 11), pero el estatus de los grupos como conjunto, como el de los individuos, también puede comunicarse (Rappaport 1968, pág. 23, *passim*). Me referiré a este tipo de mensajes como «autorreferenciales».

En algunos rituales humanos, y quizá en todos los rituales animales, no hay más. Cuando un mandril macho presenta su trasero a otro, está indicando sumisión, cuando el otro lo monta le indica dominación. El contenido del mensaje del ritual se agota en la información transmitida por los participantes sobre sus estados actuales y las relaciones entre dichos estados. El ritual es autorreferencial y solamente autorreferencial. Probablemente lo mismo puede decirse de gestos humanos estilizados como la reverencia, el saludo, o saludar con el sombrero a las que se solían llamar «damas».

Llegamos aquí a una distinción radical entre algunos rituales humanos y todos los rituales animales. En algunos rituales humanos la suma de la información autorreferencial transmitida entre los partici-

[14] El término «información» se usa aquí en un sentido amplio y no técnico. Incido en esto porque será utilizado posteriormente con un significado más técnico.

pantes no agota el contenido del mensaje del ritual. Los mensajes adicionales. aunque *transmitidos* por los participantes, no están *codificados* por ellos. Los participantes los encuentran ya codificados en la liturgia. Puesto que estos mensajes no han sido codificados por los ejecutantes, y puesto que tienden hacia la invariabilidad, es obvio que *no pueden por sí mismos* representar el estado actual de los ejecutantes. Por ejemplo, las palabras y actos de que consta la misa católica —alguno de los cuales se mantienen invariables desde hace más de un milenio— no representan ni expresan *en sí mismos* el estado actual de aquellos que los pronuncian y ejecutan. Como reconocimiento a la propiedad con la cual han sido investidos y rodeados, y a su aparente durabilidad e invariabilidad, me referiré a esta clase de mensajes como «canónicos».

Al distinguir entre lo canónico y lo autorreferencial estamos, entre otras cosas, reconociendo una distinción entre el significado de lo que está codificado en los órdenes invariables de la liturgia por un lado, y el significado de los actos de transmisión de esos mensajes invariables por otro. Que el *Shema*, el supremo postulado sagrado de los judíos, pueda no haber cambiado en tres mil años (Idelsohn 1932) es una cosa, y que una persona particular lo recite en una ocasión concreta es otra. El *Shema* permanece inalterado, pero aquellos que lo expresan, y por tanto se sitúan en una cierta relación con él, continúan modificándolo conforme cambian las circunstancias y según se van sucediendo las generaciones[15]. Examinaremos esta relación más tarde, especialmente en el capítulo 4.

---

[15] Este análisis sobre la relación entre lo canónico y lo autorreferencial es similar al que planteaba Arthur Burks (1949, págs. 680 y ss.) entre lo que Peirce llamaba «tipos» y «señales». Este análisis forma parte de su argumento —con el cual no estoy de acuerdo, pero que no está incluido en esta cuestión— que «el principal tipo de signos indicadores son los símbolos indicadores [es decir, una expresión lingüística usada de forma indicativa] más que el índice puro [...]». Las señales son frecuencias particulares de palabras. Si la misma palabra se sucede en dos frases consecutivas nos encontramos con dos señales. La aparición de una señal es un acontecimiento y como tal tiene una localización espacial y temporal. El conjunto de todas las señales de una determinada palabra —por ejemplo, en uno de sus significados, la palabra «rojo» que designa un color, es distinta del «rojo» que hace referencia a un comunista— se denomina «tipo». Los tipos, en contraste con las señales, no tienen una localización espacial ni temporal específica. La palabra «rojo» —como símbolo de un determinado color— tiene el mismo significado dondequiera que aparezca. Esto quiere decir que en el caso de un símbolo «puro» no hay diferencia entre el significado del tipo y los significados de sus señales.

Mientras que los referentes de los mensajes autorreferenciales, esto es, los actuales estados físicos, psíquicos, o sociales de los individuos participantes, o del conjunto de participantes como un todo, están limitados al aquí y ahora, los significados de lo canónico *nunca* están delimitados de esa manera. Siempre incluyen, en palabras y actos que

---

La situación es diferente con respecto a los símbolos indicativos. Para Burks (1949, pág. 674) un índice es un signo que está «en una relación existencial con su objeto —como en el caso del acto de señalar—» o «un signo que determina su objeto sobre la base de una conexión existencial». Así, «el símbolo "esto" es también un índice porque [...] tiene una función muy parecida a la del acto de señalar» (pág. 674). De manera que, por ejemplo, palabras —símbolos— como «ahora» funcionan como índices. No obstante, es obvio que los significados de las señales «ahora» y del tipo «ahora» no coinciden del todo. Mientras el tipo «ahora» significa «en este momento», precisamente que el tiempo presente varía de un segundo al siguiente, de tal modo que la expresión «ahora» significa a las 9:01 una cosa diferente de lo que significaba a las 9:00. Burks resume todo esto en las siguientes palabras:

> el elemento común en el significado de una señal y el significado de su tipo [...] [es su] significado simbólico [una asociación que sigue unas reglas convencionales] [...] el significado completo de un tipo —ya sea indicador o no indicador— es su significado simbólico. Además, el significado completo de una señal de un símbolo no indicador es también su significado simbólico. Pero el significado simbólico de una señal de un símbolo indicador es solo una parte de su significado completo: nos referiremos a su significado completo como su significado indicador [...] (págs. 681-682).

Burks habría presentado lo que para mí es su propia opinión de forma más efectiva si hubiese dicho que el significado completo de los símbolos indicadores incluye un significado indicador así como un significado simbólico. Sea cual sea el caso, tanto en su análisis como en el mío, se da en algunos casos una distinción crucial entre los significados generales y continuados de las palabras (o fórmulas reiteradas como el Shema por un lado, y los significados de determinados casos por otro).

El análisis de Burks no es histórico o evolutivo, pero sin embargo parece implicar que la función indicadora es un añadido a la función simbólica lógicamente anterior y por lo tanto temporalmente anterior. Los argumentos que he presentado considerarían, por el contrario, que lo simbólico es un incremento de una función indicativa anterior en el tiempo. Aunque no esté de acuerdo con Burks cuando afirma que es el símbolo indicador, más que el puro índice, «el tipo fundamental de signo indicador», porque lo considero excesivamente antropocéntrico, no creo que las implicaciones de las diferencias sean importantes para la obra que nos atañe. Mi propósito pasa por una perspectiva evolutiva general cuyos objetivos, entre otras cosas, son distinguir los rituales humanos de los que realizan el resto de los animales conforme a las diferencias generales entre la comunicación humana y la animal. La capacidad de comunicación indicativa está mucho más extendida entre los animales de lo que lo está la capacidad para la comunicación simbólica que es casi —por no decir totalmente— inexistente entre otras especies que no sean homínidos, y debe de haber sido también temporalmente anterior al uso del símbolo, incluso entre los homínidos y sus antepasados. Por otra parte, Burks, aparentemente, asume, como hizo Peirce, la existencia de un lenguaje que se ocupa de las relaciones lógicas que se producen en él. Yo creo que esta teoría que mantiene Burks se resumiría en la siguiente formulación:

Variable:invariable::autorreferencial:canónico::señal::tipo::índice::símbolo.

han sido dichos o ejecutados antes, órdenes, procesos o entidades, materiales, de tipo social, abstracto, ideal o espiritual, la existencia o la presunta existencia de lo que trasciende el presente. Lo autorreferencial representa los aspectos inmediatos, particulares y vitales de los *sucesos;* lo canónico, por el contrario, representa los aspectos generales, resistentes e incluso eternos de los *órdenes universales.* De hecho, su cualidad de duración está quizá representada icónicamente —su sentido está seguramente transmitido así— por la aparente invariabilidad de su modo de transmisión.

Podemos recordar que incluso el orden litúrgico más inamovible deja sitio para alguna variación. El Canon de la Eucaristía, por ejemplo, ha permanecido más o menos invariable durante más de un milenio, pero quien recibe la comunión varía de una misa a la siguiente; los rituales que comienzan los festivales *kaiko* del pueblo Maring de Papúa Nueva Guinea siguen un orden bien establecido que incluye sacrificios de cerdos, pero el número de cerdos a ofrecer no está especificado, ni tampoco la duración del ritual, cuándo ha de ejecutarse, ni a qué otros grupos se invitará a participar en el mismo. Además, los individuos siempre tienen —al menos lógicamente— la posibilidad de elegir si participan o no en los rituales que están siendo ejecutados. Vemos aquí que los mensajes autorreferenciales y los mensajes canónicos no se transmiten en rituales separados sino que sus hilos se entretejen en todos los órdenes litúrgicos. Podemos ver además que *la corriente canónica se mueve por los aspectos o componentes invariables de estos órdenes, y que la información autorreferencial es transmitida por cualquier variación que la secuencia litúrgica permite o exige.*

12. Símbolos, índices y las dos corrientes de mensajes

Al observar diferencias en los modos en que los mensajes canónicos y autorreferenciales se transmiten, estamos volviendo a los asuntos semióticos fundamentales mencionados en el primer capítulo. Lo más importante: la relación de los signos con lo que significan difiere entre las dos corrientes de mensajes. Los mensajes canónicos que hacen referencia a cosas no limitadas al presente en el tiempo o el espacio, que pueden haber sido concebidos incluso para permanecer fuera por

completo del continuo espacio/tiempo, y cuyos significados pueden ser y de hecho son normalmente espirituales, conceptuales o abstractos por naturaleza, están y *solamente pueden estar* basados en símbolos —esto es, signos que mediante una ley o una convención están asociados a su significado— aunque puedan emplear, secundariamente, iconos[16] e incluso hacer un uso limitado de los índices[17]. En contraste, la transmisión de información relativa al estado *actual* de los transmisores, limitado al aquí y ahora, puede trascender a la simple significación simbólica y estar representada indexadamente. Esto es un hecho de considerable importancia conocidos los vicios, discutidos a lo largo de la introducción, a los cuales tiende la transmisión simbólica: los de la mentira y la torre de Babel. El uso de índices en el ritual para transmitir la información autorreferencial puede sortear algunos de sus riesgos perturbadores.

Un índice, recordando la definición de Peirce, es «un signo que se refiere al objeto que denota por estar realmente afectado por ese objeto» (Buchler 1955, pág. 102). Esto parece bastante claro, pero existen diferencias entre los índices y los otros tipos de signo de Peirce —iconos y símbolos—, y las diferencias entre las diversas formas o los diversos ejemplos de índices quizá no sea tan clara como podría sugerir esta simple característica de Peirce. Algunos críticos, en particular Arthur Burks (1949), han argumentado, con justicia, que Peirce hizo un análisis confuso del concepto de índice, pero, para hacer el asunto todavía más complicado desde mi punto de vista, en un intento de clarificar y corregir a Peirce, la explicación de Burks hace todavía más confuso el asunto.

Dado que una atenta lectura de Peirce y de escritores posteriores, como Burks, Jakobson (1957) y Silverstein (1976) indicaría que mi interpretación de los índices difiere más o menos sutilmente de cual-

[16] Las representaciones rituales a menudo tienen aspectos icónicos. Pero, como se dijo arriba, podrían no ser iconos puros y la mayoría si no todos los iconos usados en el ritual descansan sobre la definición simbólica de al menos uno de los términos a los que se unen. El Uroboro —la serpiente que se alimenta comiéndose su propia cola—, podría ser un icono de la eternidad pero antes de ello la eternidad debería haber sido concebida en palabras, es decir, simbólicamente.

[17] Por ejemplo, las plantas que aparecen en un ritual de los primeros frutos podrían indicar la maduración de un cultivo.

quiera de las suyas, así como de algunos aspectos de la concepción de Peirce, se justifica, si no es indispensable, un análisis de esta clase de signo y su relación con los demás para explicar el uso que yo hago del mismo. La cuestión es sin embargo demasiado intrincada como para despacharla brevemente, y por lo tanto ha sido remitida a un apéndice de este capítulo. En este momento solamente es necesario aclarar mi propio uso. Sigo, tan literalmente como es posible, la simple concepción de Peirce formulada en la sentencia que acabo de citar. Así, un sarpullido indica —es un índice de— sarampión, el movimiento de la cola abierta del pavo real indica su excitación sexual, la veleta indica la dirección del viento, un Rolls-Royce o un abrigo de marta indica la riqueza de su propietario, el desfile del Primero de Mayo indicaba la fuerza del armamento soviético, o aspectos de esta fuerza, y la marcha sobre Washington el 15 de noviembre de 1970 mostró la extensión y la composición social de la oposición a la guerra de Vietnam.

Obviamente, hay una variedad considerable entre estos ejemplos. Por ejemplo, el sarpullido que indica sarampión es lo que podríamos llamar un «índice natural», o «síntoma», pues es sencillamente un efecto natural de una causa que, aunque puede interpretarse que representa una enfermedad, probablemente no apareció o evolucionó como tal y seguramente no fue «transmitida» deliberadamente como un signo. La cola del pavo real y su exhibición es también, presumiblemente, un efecto natural de su deseo sexual, tan intrínseco a él como su tumescencia, pero puede que no haya evolucionado como un signo. La marcha sobre Washington fue lo que se llama una «manifestación», un acontecimiento donde no simplemente se afirma, se informa o se recuenta la fuerza de una posición política, sino *que se expone* y por ello se *demuestra.* Aunque hay diferencias importantes que distinguen unos ejemplos de otros, todos están subsumidos a una concepción del índice como signo «que está provocado por», o bien «es parte de», o posiblemente, en última instancia, «es idéntico a» lo que significa. En otras palabras, son aspectos perceptibles de los sucesos o condiciones que significan la presencia o existencia de aspectos imperceptibles de los mismos eventos o condiciones.

«Eventos» o «condiciones». Dada su relación con lo que denotan, los índices están, por así decirlo, atados a dichos sucesos y condiciones, y no pueden darse *genuinamente* en su ausencia. Esto implica, y así

nos lo han enseñado Figan y otros simios, que la comunicación indexada ofrece ciertas posibilidades, aunque limitadas, de falsedad.

Sin embargo las probabilidades para la falsedad se multiplicaron exponencialmente y las consecuencias de la falsedad se hicieron más generales y graves por el símbolo, el cual permite que la mentira sea elevada desde el nivel de «proto», al de «verdad». Pero las condiciones favorables para que el símbolo mienta están en cierta medida superadas, o al menos aliviadas, en el ritual porque este renuncia a su uso en favor de los índices durante la transmisión de información autorreferencial acerca del estado actual o las condiciones de los transmisores. Podemos destacar aquí que, aunque algunos índices pueden falsificarse —hay actores consumados que pueden llorar sin afligirse, monos que pueden fingir índices de alarma y así a alarmar a otros, y un Rolls-Royce puede ser alquilado, prestado o robado— o aunque algunos índices se pueden malinterpretar —el conductor del Rolls-Royce puede ser el chófer y no el propietario, un discurso incoherente puede ser consecuencia de una borrachera y no de un derrame cerebral— el ritual se apoya firmemente en índices que son virtualmente impenetrables a la falsificación y resistentes a la mala interpretación. Resulta irónico el hecho de que los humanos, cuando pretenden aumentar su credibilidad más allá de lo normal, dejen atrás las sutilezas del lenguaje y se comuniquen de una manera más cercanamente similar a la de las bestias sin habla.

No afirmo que todos los mensajes autorreferenciales transmitidos en el ritual estén indexados, sino que algunos de ellos están patentes. Cuando, por ejemplo, un habitante de las islas Goodenough (Young 1971), o un Siuai de Guadalcanal (Oliver 1955) regala una gran cantidad de cerdos, conchas marinas o batatas en una fiesta ritual competitiva, no está simplemente *afirmando* que es un hombre de influencia, importancia, prestigio o renombre —un «Gran Hombre»—, sino que está *demostrando* que lo es. La cantidad de animales o de batatas que entrega puede ser además un índice más o menos preciso de cuán importante es él como individuo, en la medida en que esa cantidad está «realmente afectada por lo que significa» —su influencia, prestigio, autoridad, bienes, renombre—, todos los cuales, solos o en combinación, son atributos de la «grandeza». De este modo, cuando Soni de la aldea de Turonom, un Siuai *muminai*, o Gran Hombre, regaló treinta y dos

cerdos valorados en 1.920 arcos de conchas de caurí, un día de 1937, indicó a 1.100 testigos (Oliver 1955) lo grande que era exactamente, al menos en términos relativos: era ligeramente mejor que un hombre que pudiese entregar treinta y dos cerdos, y considerablemente mejor que uno que pudiese haber entregado veinticinco.

Debe llamarse aquí la atención sobre una inversión —que será explicada con mayor detalle en los capítulos 3 y 5—, en la ilustración recién ofrecida, de las cualidades verbales que los humanos esperan de los signos y de sus significados. Como usuarios del lenguaje estamos acostumbrados a que el signo sea relativamente insustancial y lo significado sea sustancial, como sucede por ejemplo con la palabra «perro» y su relación con el animal que denota o designa. Puede sugerirse que en ejemplos en los cuales se hacen afirmaciones sobre bienes económicos o cualidades carentes de propiedades físicas esenciales —por ejemplo prestigio, valor, valentía, «grandeza»— el signo *debe* ser sustancial —esto es, treinta y dos cerdos entregados— para poder darle crédito. Si el signo para estas categorías no fuera sustancial podría ser descartado como simple palabra: vaporoso, jactancioso, «aire caliente».

Sea como sea, los índices del ritual son usualmente, si no siempre, al menos en parte sustanciales. Como tales son muy resistentes o incluso impenetrables a la falsedad. Que Soni fuera capaz de deshacerse de treinta y dos cerdos fue, en el caso de los Siuai, lo que en definitiva importaba. Que alguno de sus cerdos fueran propios. y otros prestados puede haber tenido interés para alguno de sus testigos pero esto no importa. Si él no hubiera sido lo suficientemente rico para tener treinta y dos cerdos de su propiedad para regalarlos, sí era lo suficientemente influyente y con el prestigio suficiente para pedir prestado lo que necesitaba, o era lo suficientemente poderoso para coaccionar a otros para que se lo proporcionaran.

La indexación de otros casos es menos patente, pero más interesante. Entre los Maring, un pueblo que ocupa un amplio territorio en los valles del Jimi y del Simbai en Papúa Nueva Guinea, al danzar en el festival *kaiko* de otro grupo, los hombres señalan que darán a sus huéspedes apoyo militar la próxima vez que vayan a la guerra. Esta es seguramente una relación intrínseca o causal entre el baile y la lucha, particularmente bailando *ahora* y luchando *más tarde*, pero la danza está, en cualquier caso, indexada. Esto indica que lo que importa real-

mente no es la hipotética lucha futura, sino, más bien, *la promesa realizada en el presente* de luchar en el futuro. Actos convencionales como las promesas y los juramentos son, por supuesto, simbólicos al menos en el sentido de que sería imposible concebirlos o denotarlos en ausencia de lenguaje. El que el baile signifique promesa también es convencional. Algunos otros actos, como levantar la mano derecha, o incluso posiblemente, fórmulas verbales del tipo «yo juro» o «yo prometo» podrían decirnos lo mismo (aunque en el capítulo 5 argumento que los actos funcionan mejor que las palabras en estos asuntos). Sin embargo, el baile no simboliza simplemente la promesa de los hombres Maring. La indica porque los Maring sobrentienden que el acto convencional de prometer es *intrínseco* a un aspecto del acto convencional de danzar. Danzar es prometer. En términos que serán comentados en profundidad en el capítulo 4, danzar en un *kaiko* es una «performativa» (Austin 1962), un acto convencional que produce una situación convencional. En la medida en que la danza produce una promesa, no puede sino indicarla[18].

Hacemos notar en este ejemplo una relación indexada entre dos convenciones, danzar y prometer. También observamos que en este caso sería imposible, para mentir, esconderse en una nube de vaguedades o ambigüedad puesto que no hay ambigüedad o vaguedad. Danzar es prometer, y esto es así.

Pero esto no es el fin de la cuestión. El caso del danzante Maring no solamente ilustra la indexación, sino también sus limitaciones. Las danzas pueden indicar una promesa de apoyo, pero una promesa de apoyo obviamente no lleva en sí el cumplimiento de esa promesa. Por decirlo de otro modo, la promesa conlleva una obligación, pero una cosa es aceptar la obligación ahora y otra cumplirla en el futuro. El cumplimiento de la promesa no es un efecto ineludible de la promesa, como la promesa lo es de la danza.

La transmisión indexada de la información autorreferencial es, así, solamente un antídoto parcial al problema generado por la falsedad y por sus corolarios, el de establecer la credibilidad y la creencia. Qué puede hacer que los anfitriones Maring confíen en que sus huéspedes

[18] Las indexaciones intrínsecas de las performativas parecen obvias pero no conozco observaciones previas a este efecto.

harían honor a la promesa que hacen en el presente es una cuestión relacionada con otros aspectos del ritual. Volveremos sobre esta cuestión más tarde; por ahora basta decir que *esta confianza*, como tal, *depende de la asociación de la promesa transmitida indexadamente por medio de los mensajes portados por la liturgia invariable del canon.*

En suma, por el ritual se transmiten, por lo tanto, dos clases de información. Todos los rituales, tanto animales como humanos, llevan información autorreferencial sobre el estado actual de los participantes, que a menudo, por no decir siempre, se transmite más de forma indexada que de forma simbólica[19]. La segunda clase, la canónica, se centra en los aspectos duraderos de la naturaleza, la sociedad o el cosmos, y está codificada en aspectos aparentemente invariables de los órdenes litúrgicos. La invariabilidad de una liturgia puede ser un icono de la aparente invariabilidad de la información canónica que incorpora, o incluso un índice de su actual invariabilidad, pero al final los mensajes canónicos se sustentan siempre en símbolos.

Hay un componente autorreferencial en todos los rituales, pero podría parecer que en algunos rituales la grandeza de lo canónico supera tanto a aquel en importancia, que lo hace parecer trivial, por ejemplo en el caso de la misa. Hay que posponer la consideración de

[19] Deberíamos aclarar que no es nuestro objetivo ocuparnos aquí de toda la información respecto a su situación que la gente transmite de forma indexada durante el transcurso de los rituales. La gente chismorrea antes, después y a veces durante los rituales, exhibe su riqueza a través de su vestuario y de sus ornamentos, su salud a través del color de cara y ojos y su disposición respecto a los demás mediante los saludos, desaires y expresiones posturales y faciales diversas. Es probable que los rituales, al ser puntos en el espacio y en el tiempo en los que la gente se reúne, sean importantes para la transmisión incidental de la información social, autorreferencial o cualquier otra. Pero esta información es más o menos constantemente transmitida por cada persona todo el tiempo, y citarlo como un aspecto distintivo del ritual sería trivial por no decir erróneo. Podemos volver a la distinción informal que hicimos anteriormente entre los acontecimientos denominados «rituales» y el «ritual» como el aspecto formal de estos eventos. No nos interesa la totalidad de información autorreferencial que incidentalmente es transmitida durante todos los rituales por todos sus participantes, sino los mensajes transmitidos a través de la representación del propio ritual. Lo que una mujer americana comunica durante un servicio religioso vistiendo nuevas pieles o poniendo su hombro junto a otro no es de gran interés aquí, ni lo es el notable movimiento del danzante durante el festival del cerdo en las montañas de Nueva Guinea. Lo que verdaderamente importa es lo que la mujer indica al arrodillarse en la iglesia o lo que un habitante de las montañas de Nueva Guinea indica al bailar sobre la tierra sagrada de un vecino.

este asunto hasta el capítulo 4, pero muy bien se puede decir —o repetir— ahora que en todos los rituales litúrgicos, y más claramente *en todos los rituales religiosos, se transmite un mensaje indexado que no puede ser transmitido de otro modo, y, lejos de ser trivial, sin él, los mensajes canónicos están debilitados, o incluso pueden carecer de sentido.*

Si es así, como propongo, los mensajes autorreferenciales dependen, para su aceptabilidad, de su asociación con lo canónico; y si los mensajes canónicos pierden fuerza o carecen de sentido salvo que estén acompañados por ciertos mensajes autorreferenciales, el ritual no es simplemente un modo de comunicación en el cual dos clases de información pueden transmitirse. Se trata, *más bien, de una forma muy compleja en la cual las dos clases de mensajes dependen una de otra.*

APÉNDICE

Peirce, al que han seguido otros, caracterizó el índice de varias formas ligera aunque significativamente distintas. Su más sencilla formulación se basaba en el texto principal, que define el índice como «un signo que se refiere al Objeto que denota estando realmente afectado por el Objeto» (Buchler 1955, pág. 102).

También lo definió como:

> un signo, o representación, que se refiere a su objeto no tanto por cualquier similaridad o analogía con él, ni porque esté asociado con los caracteres generales que este objeto posee, como por su conexión dinámica —que incluye la espacial— con el objeto individual, por un lado, y con el sentido o memoria de la persona a quien sirve de signo por otro [...] (Buchler 1955, pág. 107).

Señalaremos aquí solamente que hay algunas diferencias entre esta caracterización de los índices (en particular la primera) y las de Burks, para quien un índice es un signo «en una relación existencial con su objeto (como en el caso del acto de señalar)» o «un signo que determina su objeto sobre la base de una conexión existencial».

Posteriormente (pág. 108), Peirce se explica diciéndonos que

> Los índices pueden distinguirse de otros signos [...] por tres marcas características: primera, porque no poseen un parecido significa-

> tivo con sus objetos; segunda, porque se refieren a individuos, unidades sencillas, colecciones sencillas de unidades, o elementos continuos sencillos; en tercer lugar, porque dirigen su atención directamente a sus objetos por compulsión ciega.

He aquí algunos ejemplos aportados por Peirce.

> Veo un hombre con un paso tambaleante. Eso es una indicación probable de que es marino. Veo un hombre con piernas arqueadas en pantalones de pana, polainas y cazadora. Son indicios probables de que sea un jockey o algo parecido. Un reloj de sol o un reloj normal *indican* la hora del día [...] Un golpecito en la puerta es un índice. Cualquier cosa que centre la atención es un índice. Cualquier cosa que nos asusta es un índice en tanto en cuanto marca la unión entre dos porciones de experiencia. Así un enorme estruendo indica que *algo* considerable ha ocurrido, aunque no podamos precisar de qué evento se trata. Pero puede esperarse que se conectará con otra experiencia.
> [...] Un barómetro bajo con aire húmedo es un índice de lluvia; esto significa, suponemos, que [las fuerzas] de la naturaleza establecen una conexión no probable entre el bajo barómetro con aire húmedo y la inminencia de la lluvia. Una veleta es un índice de la dirección del viento; pues en primer lugar toma la misma dirección que el viento, de tal forma que hay una conexión real entre ellos, y en segundo lugar estamos constituidos de tal manera que cuando vemos una veleta señalando una cierta dirección nos llama la atención que apunte precisamente en esa dirección, y cuando vemos que la veleta vira con el viento, estamos forzados por la ley de la mente a pensar que esa dirección está relacionada con el viento. La Estrella Polar es un índice, o un dedo que señala, que nos muestra dónde se encuentra el Norte. Un nivel o plomada es un índice de la dirección vertical (Buchler 1955, págs. 108-109).

Son precisos dos comentarios antes de seguir. Primero, creo que la expresión de su primera «marca característica» puede mejorarse cambiándola en el sentido de hacerla decir que los índices *no necesitan* tener ningún parecido significativo con su objeto. Tal y como la presenta, no es coherente en todos sus ejemplos. «Una plomada es un índice de la dirección vertical» en parte porque su línea, en virtud de la ley de la gravedad, debe ser vertical. Ese objeto sólo puede indicar la dirección vertical; y otro tanto puede decirse sobre la dirección de la veleta.

Resulta chocante lo diferentes que son unos signos de otros. La estrella del Norte por ejemplo, y el dedo que señalaba al norte, ambos al parecer entendidos por Peirce como equivalentes indexados o sinónimos, no solamente uno de otro, sin duda, sino también de las agujas de la brújula, son radicalmente distintos en su relación con sus Objetos. El acto de señalar con un dedo en una dirección particular en respuesta a la pregunta «¿Dónde está el Norte?», un gesto deliberado por parte de quien señala, no está realmente afectado por su objeto, la dirección norte, sino como mucho por la dirección en la que quien señala cree que está el norte, una cosa muy diferente. Dije «como mucho». Es posible que quien señala incluso deliberadamente señale hacia donde cree que está el sur cuando se le pregunta por el norte.

En contraste, en el Polo Norte la Estrela Polar se encuentra en el cenit o cerca del mismo. Como tal, allí permanece en una relación espacial estática —no lo que la mayoría de nosotros entiende por «dinámica»— con el Polo Norte y por lo tanto puede ayudar a señalar el norte a quien quiera que sepa la relación y pueda encontrar la estrella.

También hay otras diferencias. Alguno de los ejemplos de Peirce pueden aclarar que al menos algunos indicios de los objetos pueden ser muy vagos —como en el relato del estruendo—, y que otros pueden ser fácil y convincentemente malentendidos o equivocados. Puedo interpretar que el paso tambaleante del hombre que veo indica que es un marino, pero en realidad puede ser un fiscal bebido o un agente de bolsa que padece un ataque de nervios. Otros, por el contrario, como la plomada que sujeta el péndulo al trípode, están casi perfectamente claros y es difícil o imposible que una persona normal las malinterprete.

Problemas adicionales aquejan a esta lista. Puede ser, por ejemplo, que un reloj de sol y un reloj de mecánica normal indiquen la misma hora del dia, pero lo hacen de forma muy distinta. La sombra del reloj de arena es un producto de la intervención de su aguja entre la esfera y el sol. La posición del Sol es la que significa la «hora del día», al menos durante las horas de luz, y de este modo es indiscutible que la posición de la sombra sobre esfera está «realmente afectada por» su objeto, la hora del día. Por el contrario, es difícil ver que la posición de las manecillas del reloj están «realmente afectadas por» o están en

«conexión dinámica» con la hora del día. El que a menudo haya desacuerdo entre los relojes de un mismo lugar y en un mismo instante nos hace inferir que no lo están. Peirce, por tanto, dejó sin señalar muchas distinciones importantes entre los índices (y entre estos y otros tipos de signos). Como señaló Arthur Burks hace muchos años «un estudio de la teoría de los signos de Peirce es difícil no solo por el carácter inusualmente fragmentario de sus escritos sobre el tema, sino también por la presencia de ciertas incongruencias y confusiones (1949, pág. 675)». Burks clarificó alguna de estas incongruencias y confusiones, pero creo que introdujo otras. Estas necesitan una breve discusión.

En primer lugar interpretó mal lo que para Peirce significaba el término «intérprete» o al menos lo utiliza en un sentido muy distinto de como lo hace Peirce. Para este último, un intérprete es un aspecto del signo mismo:

> Un signo o *representante* es algo que alerta a alguien de algo en algún sentido o capacidad. Se dirige a alguien, es decir, crea en la mente de esta persona un signo equivalente, o quizá un signo más desarrollado. *Este signo que crea lo llamo intérprete del primer signo* [...] (Buchler 1955, pág. 99, la cursiva es mía).

Burks, por el contrario, utiliza el término «intérprete» para referirse a «alguien a quien se dirige, y no al signo creado en su mente». Esto se indica claramente en lo que sigue:

> Un signo representa su objeto a su intérprete de forma simbólica, indexada, o mediante iconos [...] Considérese [...] la palabra «rojo». La palabra «rojo» es un símbolo porque representa la particularidad roja a un intérprete que la interpreta en virtud de las reglas lingüísticas convencionales del idioma que establecen el significado de esta palabra (1949, pág. 674).

Surgen dos problemas. En primer lugar, la desaparición del intérprete como un aspecto del signo, o más precisamente la refracción del objeto a través de «algo» que representa a este objeto. Esta importante cuestión sobre la naturaleza de los índices se disuelve sin quedar resuelta. Este es el problema de la disparidad entre el objeto y el intérprete. El objeto del paso tambaleante en el primer ejemplo de Peirce es «marino», pero, como he sugerido, el intérprete —en el sentido de

Peirce— podría haber estado «bebido» o tener una «parálisis cerebral» en su lugar. No me parece que Peirce se haya expresado muy claramente sobre este asunto, y la evidente interpretación errónea de Burks no ayuda.

En segundo lugar, y quizá más importante, puede ser que Burks utilice el término «intérprete» para designar a «alguien» que hace la interpretación como respuesta a la ausencia casi total en la formulación de Peirce de cualquier análisis de los emisores y los receptores como tales, esto es, los codificadores y descodificadores de signos, y de distinción entre estos agentes (aunque sí menciona la «inteligencia que utiliza [los signos]» [Buchler 1955, pág. 98] y los «alguien» a quienes «se dirige» por signos, es decir, receptores o descodificadores). Esta es una teoría de signos y no de comunicación. Aunque es razonable adoptar la posición de que ninguna teoría puede, ni siquiera debería, aspirar a ser un comodín universal, omitir el emisor y el receptor en este caso plantea problemas para la teoría de los signos, incluso estrictamente definida, particularmente en relación a la naturaleza de la interacción de signos y objetos. Señalar con un dedo, como hemos visto, no se refiere a la dirección norte del mismo modo que lo hace la Estrella Polar. La acción de señalar con un dedo hacia el norte exige un agente consciente que señale —transmisión del mensaje— en cada instante. La relación de la Estrella Polar con el Norte, por el contrario, una vez que fue *descubierta*, ha podido permanecer para siempre como una indicación de la dirección norte. Es decir, no hace falta un transmisor consciente cada vez que alguien mira a la Estrella Polar para situar el norte, ni se hace necesario un transmisor consciente cada vez que se consulta una brújula. Una vez que se *inventó*, la brújula, como la Estrella Polar, podría señalar para siempre el norte (después de corregida la desviación y la deflexión). Sin embargo existen diferencias. Que la Estrella Polar indique la dirección norte es un convenio espacial. Que una brújula señale el norte es el resultado de una «conexión dinámica» entre las agujas magnéticas y el Polo Norte magnético. Por decirlo de algún modo, es un resultado del funcionamiento universal de las «fuerzas de la naturaleza». En suma, si los índices están por definición «realmente afectados por» sus objetos o significado, las omisiones del agente encargado de codificarlos y transmitirlos (no necesariamente los mismos), y de los agentes encargados de recibirlos e interpretarlos necesariamente omitirán diferencias sustanciales entre ellos.

Esto lleva a lo que yo considero la confusión más seria de Burks, que se basa en su crítica a la «confusión básica» de Peirce.

> Peirce confunde la relación causa-efecto con la relación semiótica. Así, él dice que [...] una veleta es un índice de la dirección del viento [...] pero una veleta no es un signo en el sentido de la definición de Peirce; el intérprete no utiliza la veleta para representar o denotar la dirección del viento. Lo que hace el intérprete es inferir la dirección del viento a partir de la posición de la veleta, basándose en su conocimiento de que esta posición es consecuencia del viento (1949, pág. 679).

En primer lugar, no creo que la inclusión de Peirce de veletas barómetros, niveles y demás entre índices sea el resultado de alguna confusión entre lo causal y lo semiótico, o de cualquier otra cosa. Aunque no desarrolló una adecuada taxonomía a las formas indexadas, la refundición de lo causal y lo semiótico parece *en esencia* caracterizar una de las clases básicas de índices, la clase que a mí me parece «la más pura» o la más fundamental de todos los índices. Vamos a llamarlos «índices verdaderos». Un «índice verdadero» es un índice que tiene una relación de correspondencia perfecta entre signo-objeto y una relación de causa-efecto, o una relación parte-todo. Esto es, un índice verdadero es un signo que es tanto «un efecto de», como «un aspecto de», o «una parte de» su objeto.

Puede ser útil distinguir dos subclases de índices verdaderos. En primer lugar están los que podríamos llamar «índices naturales» o «síntomas». Incluyen la nube negra que indica lluvia, el sarpullido que indica sarampión, la Estrella Polar que indica el norte, el paso tambaleante que indica «marinero».

En segundo lugar están lo que podríamos llamar «índices construidos». Incluyen la veleta que indica la dirección del viento, el barómetro que indica la presión del aire, la plomada que indica la vertical, y los golpecitos en la puerta que indican la presencia de alguien o algo —quizá, un cuervo— buscando la atención de un ocupante, la presentación de treinta y dos cerdos que indica grandeza, la danza que indica promesa, etcétera. Se diferencian de los índices naturales, principalmente, por supuesto, en que están construidos deliberadamente y son empleados por los humanos para indicar lo que ellos quieren que indiquen.

Como construcciones deliberadas los índices construidos son *en su propia naturaleza* semióticos, y, como tales, difieren de los índices naturales en que son, sencillamente, aspectos perceptibles de los fenómenos cuya presencia puede indicar a los observadores aspectos del fenómeno «realmente afectados por», «en una relación existencial con» o en relación «dinámica» con otros aspectos menos perceptibles de los mismos fenómenos. (Una nube negra no es por naturaleza un signo de lluvias ni de nada más, pero puede *servir* como signo.) Los índices construidos, sin embargo, se pueden calificar como índices verdaderos ya que la relación de signo-objeto existente entre ellos es, al igual que entre los índices naturales, la del efecto a la causa como parte o aspecto del todo. Esto es, los signos constituidos como índices construidos están causados por sus objetos o son parte o aspectos de los mismos. Esto puede mantenerse, como ya hemos visto, incluso cuando el objeto es una convención, como las promesas o la grandeza, y también cuando el signo es una convención, como una presentación de cerdos o la participación en una danza.

El hecho de que a veces el índice construido posea una naturaleza semiótica, mientras que el índice natural no, es otra diferencia entre ellos que puede ser a veces de considerable importancia. Para decirlo con un lenguaje corriente, los índices naturales son normalmente más difusos, menos centrados que los índices construidos. Lo que indica el trueno, según Peirce, es vago, lo que indica el paso tambaleante es ambiguo, lo que el sarpullido indica puede ser muy general y muy ambiguo, y lo que la nube negra indica —la posibilidad de lluvia— es incierto. Al contrario, lo que indica la veleta y la plomada y los treinta y dos cerdos no es de ningún modo vago, ambiguo, general o incierto. Son tan específicos como es posible serlo: la veleta indica la dirección del viento y solamente la dirección del viento. La plomada indica ni más ni menos que la verticalidad. El regalo de treinta y dos cerdos especifica cuán «grande» es el donante.

Es útil expresar esto con los términos de Peirce. Su concepción del signo no se limita a estos tres elementos hasta ahora discutidos, en concreto el signo —o vehículo signo—, el objeto y el intérprete. También incluye un cuarto: «El signo "representa...[el] objeto, no en todos los aspectos, sino en referencia a una clase de ideas, que algunas veces he llamado el *motivo* de la representación"» (Buchler 1955,

pág. 99). Así, la plomada suspendida desde una viga próxima a un poste no indica si el poste está hecho de roble, sino simplemente si está vertical. De igual forma, la veleta no indica el viento, sino solamente la dirección del viento. Verticalidad y dirección son los motivos de estos índices, y puede sugerirse que los índices construidos *siempre* tienen una causa, mientras que los índices naturales pueden no tenerla, o al menos no una definida.

Podemos volver a lo que yo considero una confusión de Burks. Como ya hemos visto, Burks descalifica a las veletas, las plomadas y al resto como índices o signos de cualquier tipo, basándose en que no representan ni denotan la dirección del viento, etc., sino que son usados por sus intérpretes para inferir dichas cosas. No soy filósofo ni psicólogo, pero sugeriría en primer lugar que la distinción lógica entre inferencia e interpretación puede estar más clara que la distinción conductual en casos particulares; en segundo lugar, que en los casos en los que las conclusiones del estado de un dispositivo están limitadas a una —por ejemplo, que la plomada es vertical, que la dirección del viento es la que señala la veleta—, hay una relación indexada sencilla y directa entre el signo y el objeto; en tercer lugar, y en relación con los anteriores, si aquellos que utilizan la veleta consideran que su dirección indica la dirección del viento, entonces es un indice, a pesar de que su operación mental puede ser desconocida para ellos mismos; en cuarto lugar, e igualmente relacionado con los precedentes, incluso si alguien pudiera demostrar que cada vez que un granjero observa su veleta comienza un proceso inferencial, este, en todo caso, sería tan corto, informal e inconsciente que difícilmente merecería llamarse «inferencia» y podría ser clasificado como una mera indicación. De hecho, si la inferencia es por definición la extracción de conclusiones a partir de premisas, entonces, en el caso que nos ocupa la conclusión «el viento es del nordeste» es virtualmente idéntica a las premisas siguientes: 1) La veleta señala en la dirección del viento; 2) La veleta señala al nordeste. En quinto lugar, una de las razones principales de estos mecanismos es reducir o eliminar la necesidad de inferencia que está por naturaleza más abierta al error que los índices verdaderos. También podría argumentarse, en sexto lugar, que incluso si uno quisiera considerar que la conclusión de «que el viento es del noroeste» es una inferencia a partir de las premisas constituidas por la veleta y su posición, indicación e inferencia no son mutuamente excluyentes. Un

índice, podría decirse, constituye una premisa. Además, la indexicalidad es un aspecto de la relación entre el vehículo-signo y el objeto, mientras que inferencia es una actividad del intérprete de un signo.

Aunque creo que Burks se ha equivocado con relación a mecanismos como la veleta pudiera ser que la inferencia desempeñe un papel mucho más importante en la interpretación de los índices naturales. Interpretar el paso tambaleante del hombre que veo como indicador de intoxicación, desorden nervioso o un modo de vida marinero, precisa que el intérprete tenga en cuenta otros indicadores —ropa, situación, habla, etc.— e infiera a partir de ellos, a la luz de otras indicaciones e implicaciones qué indica realmente el signo. La inferencia también puede ser importante, por supuesto, en «interpretaciones secundarias» de lo que ha sido indicado por un índice construido. Un barómetro, por ejemplo, indica presión atmosférica, nada más, nada menos. No indica cómo será el tiempo de mañana aunque podemos inferir por dicha indicación —con un cierto grado de fiabilidad que es incierto o no está claro— que lloverá o que el sol brillará. Sin embargo que el tiempo de mañana no es completamente predecible tanto a partir de la nube oscura como de la lectura del barómetro no descalifica su pertenencia a la clase general de signos a los que Peirce llama «índices», y yo respetuosamente sugiero que fue Arthur Burks y no Charles Sanders Peirce quien se equivocó a este respecto.

En suma, se han distinguido dos tipos de índices, el natural y el construido, y además he propuesto que haya subclases de una clase más incluyente, aquí llamada «índices verdaderos». La etiqueta «índice verdadero» parece apropiada por dos motivos: primero porque distingue a sus miembros como una clase de ciertas formas mixtas a las que aludió Peirce (Buchler 1955, pág. 108) y analizada luego por Burks (1949), Silverstein (1976) y otros. En segundo lugar, porque la etiqueta reconoce que cuando un signo es el efecto de una causa no puede evitar indicar esa causa, y si como tal no puede evitar ser cierto, aunque su objeto pueda ser interpretado erróneamente o malentendido por un receptor. Puesto que el silencio lleva implícito todo un grado de ambigüedad, indico explícitamente que deliberadamente he excluido el dedo que señala al norte de la clase de índices ciertos. Volveré en breve al asunto del índice y de la verdad. Ahora se hace necesaria un breve comentario sobre las formas mixtas.

Peirce (Buchler 1955, pág. 108) señaló que «sería difícil, si no imposible poner un ejemplo de un índice absolutamente puro, o encontrar algún signo absolutamente desprovisto de la cualidad indexada». Creo que esto es una exageración, pero sin embargo propone bastante razonablemente, que los términos «índice», «icono» y «símbolo» deberían considerarse como posibles *aspectos* de signos más que etiquetas para signos necesariamente *separados* y *distintos*. No es necesario discutir aquí si poner ejemplos de tipos «absolutamente puros» sería difícil o imposible. A mí me parece que la mayoría de los ejemplos ya citados de los índices verdaderos estarían lo suficientemente próximos a la pureza indexada, pero incluso si no lo están hay una razón para creer que los índices puros existen, si fuera el caso, como yo mismo, siguiendo a otros, he argumentado (en el último capítulo, extensamente) que la comunicación animal está en gran medida indexada y, con la *posible* excepción de un uso minoritario en un puñado de especies intrahumanas, totalmente desprovista de símbolos.

La situación es distinta respecto a los iconos, de los que diremos algo de pasada. Como se especificó arriba, las acciones icónicas, como clavar alfileres en una imagen de la víctima, se sustentan en el uso de símbolos —en última instancia palabras— para especificar que la imagen es una representación de una víctima, que los alfileres son una representación de un ataque oculto, y ambas cosas —imagen y alfileres— contribuyen a la identificación de la víctima. Burks llama la a tención a Peirce en este punto.

> Peirce [...] no reconoció que, puesto que cualquier signo proyecta o muestra diferentes cualidades y relaciones, se requiere un medio simbólico para comunicar tanto el hecho de que un signo es un icono como respecto a qué es icónico, y tampoco se dio cuenta de que no puede haber iconos puros (1949, pág. 676).

La afirmación de que «no puede haber iconos puros» parece plausible con respecto a los humanos, pero si también se toma en consideración la comunicación animal no se mantiene. Las cuestiones básicas son dos. En primer lugar, cabe preguntarse si fenómenos como el mimetismo genético —esto es, la mariposa comestible que se parece a una no comestible— y actividades tales como la danza de las abejas —que parecen indicar, icónicamente, la distancia y dirección de las fuentes

del polen— han de ser miradas como icónicas. Y en segundo lugar, si lo son, ¿depende su iconicidad de la indexicalidad?

Estas cuestiones están aquí un poco fuera de contexto, pero nunca está de más señalar en estos casos podemos estar observando una fase en la aparición evolutiva de los iconos, si derivan o no de los índices, es otra cosa.

Aunque yo creo que podemos encontrar ejemplos de índices puros y de símbolos puros, los signos que poseen propiedades simbólicas e indexadas desempeñan un papel importante, o incluso indispensable, en la comunicación humana. Dichos signos fueron reconocidos por Peirce y han sido analizados con mayor precisión posteriormente por Burks (1949), Jakobson (1959) y Silverstein (1976) entre otros. No considero necesario resumir aquí estas complejas discusiones. Baste con decir que las palabras pueden ser utilizadas indexadamente, y a menudo lo son. La palabra «esto», por ejemplo, puede indicar algo en el entorno inmediato precisamente del mismo modo que lo puede hacer el señalar con dedo. Como tal es un índice, pero en la medida en que «esto» es una palabra, al igual que toda palabra, es un símbolo. «Un símbolo es una representación cuyo carácter representativo consiste precisamente en ser una regla que determinará su interpretación» (Buchler 1955, pág. 112). Esto significa, sencillamente, que el significado referencial de un símbolo es convencional.

El rango de tipos de palabras que normalmente sirve como índices, según Peirce, al que siguen Burks y Silverstein, incluyen referencias de tiempo y lugar así como varias formas de pronombre. La posibilidad de que se den relaciones indexadas entre símbolos o fenómenos constituidos de forma simbólica, se hace más o menos clara en estas teorías. Así, por ejemplo, Silverstein nos dice que

> Una bifurcación no referencial distintiva de términos léxicos hacia conjuntos complementariamente indexados fue muy amplia en las comunidades australianas de habla aborigen. Como Dixon (1971) describió para los Dyirbal [...] hay un conjunto de términos léxicos del «día a día», y, por ejemplo, un «conjunto suegra» que ha de ser utilizado por un hablante solamente en la presencia de su suegra o persona equivalente. En otras palabras, el vocabulario de la suegra y su entorno es completamente distinto del vocabulario diario e indexa la relación de parentesco especificada entre el

> hablante (X) y determinada «audiencia» —no aquellos cuyo papel está bien definido socialmente (Y)— en el desarrollo de la conversación. Los cambios de vocabulario sirven como un *índice tabú de parentesco* [...] que mantiene y crea una distancia sociológica (1976, págs. 314–315).

Aquí podemos ver una relación indexada entre dos formas, *las cuales son esencialmente simbólicas,* un vocabulario especial y un tabú de parentesco.

Este ejemplo puede distinguirse fundamentalmente de los casos ya vistos de relaciones indexadas entre signos convencionales y objetos: danza y promesa, cerdos y grandeza social. En los últimos ejemplos los signos y sus objetos son absolutamente inseparables. Danzar es prometer, entregar treinta y dos cerdos es ser grande. Los signos en estos ejemplos están realmente afectados por los objetos porque ellos efectúan, de hecho, de los objetos. En tanto en cuanto este sea el caso, es imposible que sean falsos. Por tanto los sitúo en la categoría de índices verdaderos.

El caso de los Dyirbal es distinto. La conexión entre el objeto —la presencia de la suegra— y el signo —el uso de un vocabulario especial— es mucho más débil. Es posible para un australiano grosero dejar de utilizar el vocabulario especial cuando su suegra le visita, o a la inversa, él podría usarlo del mismo modo cuando ella se aleje. Puede suceder que un australiano infiera la presencia de la suegra de un hombre al oír su vocabulario, y podríamos desear decir que este discurso indica la presencia de su suegra, pero la verdad no es intrínseca a esta forma de signo, y en la medida en que el signo en la relación signo-objeto es relativamente débil yo no situaría este caso en la clase de índices verdaderos. Tengo reservas similares sobre supuestos índices, como el dedo que señala.

3

Mensajes autorreferenciales

Nos ocuparemos en este capítulo de los mensajes autorreferenciales y de su transmisión. Una consideración sobre los aspectos autorreferenciales del ritual nos llevará de forma natural a la consideración de lo canónico, pero lo autorreferencial y su modo de transmisión es de gran interés por sí solo.

Señalamos en el capítulo anterior que incluso en el orden litúrgico más invariable hay sitio para la variación y que, de hecho, las variaciones de un tipo u otro pueden ser intrínsecas a elementos particulares de la ejecución del ritual. Por ejemplo, es posible que un ritual particular exija el sacrificio de cerdos, pero el número de cerdos a sacrificar no quede especificado. También señalamos, aunque solamente de paso, que los mensajes canónicos son transmitidos por los aspectos invariables o por los componentes del acto litúrgico; los mensajes autorreferenciales lo son por cualquier variación en la ejecución del orden litúrgico, que lo permite, implica o exige. Nos centraremos en este capítulo en la variación del acto litúrgico, considerando primero la variación y la indexación. Continuaremos con la variación numérica en el contenido del ritual y con la representación de la abstracción y con la representación digital de lo que se llaman procesos analógicos. La consideración de los efectos de estos aspectos de la comunicación ritual sobre la claridad e información de sus transmisiones nos llevará a discutir la celebración de los rituales como signos binarios, y el papel del ritual en la transmisión de información entre sistemas diferentes. Terminaremos con el examen de la autoinformación del ritual, y con la relación entre lo autorreferencial y la corriente canónica de los mensajes del ritual.

Si no pudiese haber variación en la ejecución litúrgica sería muy difícil la transmisión autorreferencial. Después de todo, ¿cómo podría

un antiguo canon ejecutado con meticulosidad en el día del año en el que siempre ha sido ejecutado comunicar información sobre las particularidades de los estados contemporáneos de los ejecutantes? ¿Cómo, de hecho, podría transmitir algo sobre ellos? La información en sentido técnico (Shannon y Weaver 1949) es lo que reduce la incertidumbre. La unidad mínima es un «bit», la cantidad de información que reduce la incertidumbre entre dos alternativas igualmente posibles, la respuesta a una pregunta con respuesta «sí/no» cuando el sí o el no son igualmente probables. Si no hay alternativas, ninguna información *en este sentido estricto* puede transmitirse (véase el capítulo 10). Esto plantea cuestiones importantes, a las cuales volveremos en un capítulo posterior, sobre lo canónico, así como sobre los aspectos autorreferenciales de la liturgia. Aquí insistimos en que incluso en la ejecución de las liturgias más invariables hay oportunidad de introducir variaciones fundamentales. Los ejecutantes potenciales tienen a su disposición, al menos como una posibilidad lógica, la alternativa de participar o no en un ritual que está sucediendo o que podría tener lugar. Esta mínima y aparentemente trivial posibilidad de variación no solamente puede llevar información socialmente significativa de una naturaleza específica y a menudo precisa, sino que también infunde una participación en la misma con un significado profundo y general que será comentado en el próximo capítulo.

1. Sobre los niveles del significado

Antes de seguir adelante, tal vez sea adecuado aliviar el posible temor que puede asaltar a algunos lectores: pensar que estoy reduciendo el significado de ritual a una información estrictamente definida. No lo estoy haciendo. Entiendo que la información constituye un *tipo* de significado que tiene un sitio en el ritual, pero no la considero equivalente al significado del ritual, mucho menos al significado en general. Además, carezco del tiempo y la autoridad necesarios para abordar el tema del significado del significado. Basta decir que, aunque en el ritual se encuentran muchos tipos de significados (a veces indefinidamente múltiples), para los fines de este libro podemos distinguir someramente tres tipos, o mejor tres niveles, de significado.

En primer lugar está lo que en otra parte (1979a, 1992) he llamado *significado de orden inferior*, es decir, el significado en su sencillo sentido semántico cotidiano. El significado de la palabra «perro» es *perro*, siendo perro distinto de *gato*, y cuyo significado está expresado por la palabra contrastada «gato». El significado de orden inferior está motivado por la *distinción* y, como tal, está muy relacionado —por no decir que coexiste— con lo que en la Teoría de la Información se llama información. Las taxonomías son las típicas, pero por supuesto no las únicas estructuras que organizan el significado de orden inferior.

Sin embargo, cuando queremos ir más allá del simple significado semántico para buscar *un completo significado* (lo quiera que el término signifique) estaremos interesados no solamente por las distinciones racionalmente extraídas, sino también por los valores emocionalmente cargados, y buscaremos otros métodos para perfilar la distinción o evocar su significado. El sentido del significado relativo a la pregunta «¿Qué significa todo esto?» apunta —cuando la cuestión es formulada por alguien abrumado por una compleja masa de información— a que no son necesarias distinciones adicionales. Al responder a dicha cuestión no entra en nuestros propósitos multiplicar las diferencias sino, al contrario, *reducir* su número y su importancia descubriendo similitudes entre fenómenos aparentemente alejados. En lo que yo he llamado en otras ocasiones (1979a, 1992) «significado de orden superior», pero que puede ser llamado *«significado de orden medio»*, dichas similitudes escondidas detrás de las superficies de fenómenos aparentemente distintivos se hacen más significativas que las mismas diferencias. De hecho, al iluminarse o descubrirse, pueden sorprendernos con la fuerza de la revelación.

Mientras que la casa paradigmática del significado de orden inferior es la taxonomía, el vehículo del significado de orden superior es la metáfora. La metáfora, podemos decir, enriquece el significado del mundo, pues la significación de cada término que participa en una metáfora se transforma en algo más, en un icono de otras cosas. Es significativo que arte y poesía se apoyen fuertemente en la metáfora, un modo de representación que, quizá por su resonancia connotativa, tiene más fuerza afectiva que el discurso didáctico directo, y puede ser más convincente.

No he terminado todavía de explicar los niveles de significado. Mientras que el significado de orden inferior se conforma como

distinción, y el significado de orden medio es transmitido por el descubrimiento o revelación de similitudes —a menudo escondidas— entre cosas aparentemente dispares, lo que yo llamaré *significado de orden superior* está basado en la identidad o unidad, en la identificación radical o unificación del yo con otro. No es tanto un nivel intelectual sino más bien experimental. También puede experimentarse a través del arte, o en los actos de amor, pero quizá se siente más a menudo en el ritual y en otras devociones religiosas. El significado de orden superior parece experimentarse en intensidades que van desde la mera insinuacion de ser emocionalmente conmovidos, por ejemplo, en el transcurso del ritual, hasta las profundidades numinosas de las experiencias que llamamos «místicas». Aquellos que las han conocido en sus formas más intensas pueden referirse a ellas como «la experiencia de ser» o «el Propio Ser». Nos dicen que, aunque esa experiencia sobrepasa al propio lenguaje, parece enorme o incluso definitivamente significativa a pesar de que su significado es inefable, o quizá debido a ello.

Si las distinciones se reducen radicalmente en el significado de orden medio, tales diferencias quedan anuladas por el significado de orden superior en sus manifestaciones supremas, porque la última distinción, la distinción, entre lo que es significativo y aquello para lo que es significativo, se borra en la *unio mystica*, la experiencia de la unión con otro, u otros, o con el cosmos, o con lo divino. Mientras que los significados de orden inferior se asientan sobre la taxonomía, y el vehículo del significado de orden medio es la metáfora, *la participación* es el camino para un significado de orden superior. Ya hemos señalado que la participación es un *sine qua non* del ritual.

En suma, hemos distinguido tres bases del significado —distinción, similitud, y unificación o identidad— todas las cuales son importantes en el ritual. Es interesante observar que cada nivel de significado parece estar aproximadamente asociado con una clase diferente en la clasificación tripartita de signos de Peirce. El significado de orden inferior, basado en las distinciones semánticas del lenguaje, se apoya en los símbolos, en el sentido dado por Peirce de signos «asociados por ley» con sus significados. El significado de orden medio, que se deriva del reconocimiento de singularidades formales —o quizá de otras— entre fenómenos distintos, se transmite mediante iconos. Los signifi-

cados de orden superior, basados en la unificación, pueden ser experimentados o indexados «como efectos de» o «como *partes* de» lo que ellos significan.

Merece la pena señalar que el significado de orden inferior elaborado por el lenguaje es el *sine qua non* de la humanidad. El significado supremo es en gran medida no discursivo, aunque no completamente. Podría objetarse, sin embargo, que los términos «inferior», «medio», y «superior» no son neutrales y que los tres niveles que les he asignado son arbitrarios, discutibles, y quizá inexactos. Un cartesiano podría invertir el orden que yo he estableido; un positivista lógico podría eliminar completamente los niveles medio y superior del umbral del significado.

Creo que mi escala está justificada porque no es sencillamente una ordenación de tres tipos de significación, sino una jerarquía de *significaciones*. Distinción, similitud y unificación no simplemente implican —o incluso conllevan— relaciones diferentes —simbólicas, icónicas, e indexadas— entre los signos y sus significados, sino diferentes relaciones entre los signos y aquellos para quienes dichos signos tienen significado. Las distinciones semánticas que constituyen el significado de orden inferior son intrínsecas a los mensajes o textos. Como tales están separadas —y son percibidas a cierta distancia— de aquellos para los que tienen significado. Distinguen objetos físicos, sociales, o conceptuales unos de otros y los podemos tratar como «objetivos», un término que no solo se refiere a los objetos, sino que contrasta con lo «subjetivo». La subjetividad se hace más importante, si no dominante, en el significado de orden medio. Dependiendo del modelo de reconocimiento, entraña operaciones cognitivas que parecen estar más cargadas de efecto que las operaciones objetivas del significado de orden inferior (véase Fenischel 1945, *passim*; sobre el proceso primario, Langer 1953, *passim*, y capítulo 12 abajo), y dicho reconocimiento no siempre aparece en las formas particulares del poema, de la narración o del ritual. Se refleja a través de la mente y del cuerpo, trayendo a la consciencia o subconsciencia otras partes de la experiencia. En esos niveles, las personas, los signos y los significados aparecen más cohesionados que en las distinciones del significado de orden inferior; el significado se hace fuertemente subjetivo y por tanto mucho más inmediato.

En un significado de orden superior la distancia entre signos, significados y aquellos para quienes tienen significado puede reducirse

mucho, o incluso reducirse a cero, en el momento en que el protagonista percibe el significado y se siente unido con lo que es significativo para él o partícipe de ello. El significado deja de ser referencial, se hace un estado del ser, y como tal parece totalmente subjetivo. Nuestra jerarquía de significados es, entre otras cosas, una jerarquía de subjetividad.

Distinguir tres niveles de significado no es, por supuesto, separarlos. Por desgracia, los estudiantes de cada nivel tienden a ser gente diferente, pues seguramente estos niveles están relacionados unos con otros de forma sistemática. Uno puede sugerir que una asociación o una subsunción en los significados de orden medio confiere valor a los significados de orden inferior, es decir, hace que la mera información sea más significativa. Y al revés, los significados de orden inferior proporcionan las distinciones sobre las que operan los significados de orden superior. No es posible aclarar similitudes entre fenómenos dispares a no ser que se hayan reconocido las distinciones entre estos fenómenos. No sería posible amalgamar todas las distinciones y similitudes en una unidad trascendente si no hubiera diferencias y parecidos susceptibles de ser amalgamados.

Nuestra jerarquía no es solamente producto de la subjetividad sino también de la integración. Las distinciones de significado de orden inferior, contenidas en el lenguaje, dividen el mundo en objetos discretos; el reconocimiento de las similitudes que constituyen el significado de orden medio establece conexiones entre estos objetos; el significado de orden superior unifica el mundo en una totalidad. Significados de orden medio y de orden superior entonces pueden prevalecer, al menos de vez en cuando, sobre las experiencias de fragmentación y alienación que son, posiblemente, concomitantes con los poderes de objetivación del lenguaje. Pero es importante señalar que los tres niveles de significado no siempre conviven fácilmente. La ciencia y el racionalismo ingenuos tienden a negar la validez de los significados de orden medio y superior, e irónicamente es interesante que la información pueda convertirse en enemigo del significado. Inversamente, una atención excesiva a los significados de orden medio y superior puede dejar a un lado distinciones cruciales en el mundo natural y social.

Aunque esta descripción de la estructura jerárquica del significado no se hará explícita de forma continua a lo largo de estas páginas,

sino que más bien permanecerá implícita en segundo plano, esboza, *grosso modo*, la idea general del argumento de este libro. Así puede ayudar a algunos lectores a explicar su trayectoria. Una vez establecidos los fundamentos en los primeros dos capítulos, la exploración comienza ahora con lo que podríamos considerar las superficies del ritual, con los significados en sus aspectos más evidentes. En capítulos siguientes, ahondaremos cada vez más las profundidades del ritual, o, si lo prefieren, para mantener la coherencia con nuestro ordenamiento ya establecido del significado —inferior, medio y superior— ascenderemos a sus alturas. Este capítulo, dedicado a los mensajes autorreferenciales, resalta los significados de orden inferior, aunque esto quedará implícito. Esto no implica que los mensajes autorreferenciales posean solamente significado de orden inferior o que los significados de orden superior estén confinados al canon. Que este no es el caso queda claro en esta breve discusión acerca de la objetividad y la subjetividad en el significado, y debería hacerse más evidente a medida que nos aproximamos, sin llamar la atención de forma continua, al asunto de los significados de orden superior en los capítulos siguientes.

2. Variación e indexación en el ciclo del ritual de los Maring

Existen posibilidades para la variacion tanto en contextos del ritual como en su tiempo y lugar de celebración. Todas estas posibilidades están bien ilustradas por algunos rituales realizados por los Maring, un grupo de horticultores que utilizan la técnica de cortar y quemar que vive en los valles Simbai y Jimi de las tierras altas centrales de Nueva Guinea (Rappaport 1968).

Los Maring tuvieron poco contacto con los europeos antes de que yo permaneciera entre ellos en 1962 y 1963. En aquella época había unos 7.000 hablantes Maring organizados en 20 o más grupos locales autónomos o poblaciones que iban desde los 100 a los 900 miembros, cada uno de ellos compuesto por uno o más clanes patrilineales putativos, y cada uno ocupando un territorio de algunas millas cuadradas que en la mayoría de los casos iba desde la parte inferior del río hasta la parte superior de una ladera de los valles Jimi o Simbai. Las relacio-

nes políticas son tales que cada grupo local tiene un enemigo maring al menos al otro lado de una de las fronteras en el mismo valle, y las guerras intermitentes han caracterizado las relaciones entre dichos enemigos hasta mediados de los años cincuenta. Los rituales que nos interesan aquí están entre los muchos que, en conjunto, constituyen un orden litúrgico elaborado y prolongado, cíclico en su forma, que lleva una docena de años o más completar. Sobre este ciclo ritual y los rituales individuales que lo componen he escrito detalladamente en otra parte (véase Rappaport 1984). A continuación podemos centrar nuestros comentarios sobre alguna de sus características. Cada población local lleva a cabo los ciclos del ritual por separado. De hecho, lo que define el conjunto de clanes que ocupan territorios contiguos como poblaciones locales es que llevan en conjunto un ciclo ritual común (véase el capítulo 8). Puede decirse que el ciclo del ritual se inicia en el transcurso de la guerra. Si está claro que en las hostilidades —siempre entre grupos adyacentes— no se van a producir cambios, los antagonistas cuelgan ciertos objetos rituales llamados *mbamp ku* (piedras de lucha) de los polos centrales de su *ringi yin* (casas *ringi*). Estas pequeñas estructuras redondas están asociadas con los espíritus de hombres muertos en la guerra (*rawa mugi*, espiritus rojos). Cuando las piedras de la guerra están colgadas, una mixtura llamada *ringi*, que posee una fuerza oculta, se prepara dentro de las casas. Los rituales que tiene lugar en este tiempo son elaborados y costosos. Se invoca tanto a los espíritus rojos como a los de otros antepasados, a los que se sacrifican cerdos. También son trascendentales. El colgamiento de las piedras de lucha transforma a los oponentes en enemigos formales (*cenang yu*, «hombres hacha»: a los que uno se refiere mediante extremo afilado de un hacha). Rígidos y fuertes tabúes separan a los *cenang yu* tanto en tiempos de paz como en tiempos de guerra, y son precisas cuatro generaciones para eliminar todos los impedimentos a las relaciones sociales conflictivas entre grupos que se declaran como tales. Tras colgar las piedras de lucha, el combate pasa desde la *ngui mbamp* (lucha del hermano) o la *ura awere* (lucha de nada), en la cual solo se utilizan arcos y flechas, a una forma mucho más mortífera en la cual también se usan lanzas y hachas. Además un gran número de tabúes —muy significativos en las relaciones sexuales y en los banquetes— entran en vigor al colgar las piedras. Todos esos tabúes resucitados están presentes durante el conflicto bélico, pero algu-

nos permanecen muchos años más. Algunos, de hecho, son permanentes para quienes están sometidos a ellos.

Las poblaciones locales están supuesta o idealmente compuestas por varones agnados y por sus esposas. Sin embargo una parte sustancial de la población masculina de cualquiera de estos poblados está, de hecho, compuesta por no agnados que viven uxorilocal, sororilocal o matrilocalmente[1]. Cuando un varón de estos ve que la comunidad en la que vive cuelga sus piedras de guerra, puede elegir combatir con sus anfitriones no como un mero aliado, sino como uno más de ellos. La elección puede ser casi académica porque, si ha vivido como un invitado durante mucho tiempo, probablemente se avergüence si declara que no forma parte de su grupo anfitrión, y, es más, si lo hace puede quedarse sin casa. Por tanto, si finalmente escoge sumarse a aquellos con los que vive, se pone a su lado aplicando *ringi* a su cara y a su cuerpo[2].

Los aliados no aplican *ringi* en su cuerpo. El hecho de llevarlo significa que un hombre ha salido a guerrear no como aliado, sino como antagonista principal. El papel de un antagonista principal bien puede ser más peligroso que el de un aliado, pues los enemigos están más motivados a matar a los antagonistas principales que a los aliados de sus antagonistas. De hecho, incluso pueden procurar no matar o herir a los aliados de sus antagonistas[3].

Si una población local permanece en posesión de su territorio a la conclusión de una serie de guerras —en la mayoría de los casos ninguno pierde su casa—, se procede a un ritual adicional que entre otras

[1] Las viudas con niños pequeños a menudo regresan a sus grupos natales.

[2] El *ringi* se prepara de un fuego encendido debajo de las piedras de lucha. Los espíritus rojos son llamados al fuego, infundiendo al *ringi* y a las piedras que rozan (como a las piedras de horno calentadas al fuego para cocinar los cerdos sacrificados a los espíritus rojos) su «calor» y «dureza», es decir, su ferocidad, fuerza, odio y el ansia de venganza. Se dice que los espíritus rojos entran por sí mismos en estos objetos y son introducidos en los propios guerreros cuando se les aplica el *ringi* con las citadas piedras. Algunos Maring dicen que los espíritus rojos arden como el fuego en las cabezas de los guerreros.

[3] Los Maring dicen que el *ringi* aumenta su fuerza y ferocidad y disminuye su vulnerabilidad aunque puede, de hecho, acrecentar su vulnerabilidad, porque debemos diferenciar a los que son antagonistas principales de los que son simples aliados con los cuales el enemigo no tiene disputa alguna. Es un hecho del arte de guerra Maring que los antagonistas principales sufren muchas más víctimas que los aliados, lo que sugiere que los guerreros prefieren como blanco a los principales antagonistas más que a sus aliados, y los principales antagonistas están claramente indicados por el *ringi*.

cosas proporciona a los antiguos aliados residentes en el lugar una oportunidad adicional de identificarse con él. Primero, si uno de esos hombres posee cerdos adultos o incluso lechones, se unirá al resto de la población local sacrificándolos a las distintas categorías de espíritus, y presentando el grupo de cerdos a los hombres de otras partes que hayan luchado como aliados. Esto es, actúa hacia los demás como lo harían los hombres entre los que él ha vivido y a cuyo lado ha luchado. El papel que toma en estos rituales el hombre que sacrifica y entrega los cerdos sólo puede *indicar* que él comparte con sus antiguos anfitriones la carga de las deudas adquiridas con los aliados y los espíritus por los principales interesados.

El acto final y más importante en los rituales de conclusión de la guerra es la plantación de pequeños árboles o arbustos llamados *yu min rumbim* (*yu*[hombres]; *min*[«alma», vida principal, sombra]; *rumbim* [*Cordyline fruticosa*, en inglés melanesio: *tanket*]) por cualquiera de los grupos subterritoriales de una población local (normalmente clanes patriarcales o grupos de ellos). Todos los hombres participan en este ritual agarrando al *rumbim* cuando la tierra es apisonada alrededor de su base. Alguno de los informantes dice que realmente inyectan su *min* en las plantas. Sea como sea, están representando su conexión con la tierra en la cual se está plantando. El anterior extranjero, habiendo defendido la tierra sobre la que vive de la misma forma que sus hijos nativos, y habiendo sacrificado sus cerdos al igual que ellos, se les une abrazando el *rumbim*, posiblemente mezclando su *min* con el de ellos, pero de cualquier modo uniéndose y, en efecto, enraizándose él mismo en la tierra.

Señalamos tres contextos del ritual asociados con la guerra en los que, utilizando la expresión de Leach, el individuo expresa su «estatus de persona social en el sistema estructural en el que se encuentra en la actualidad». La participación en ellos de los hijos nativos, aunque importante, nunca es digna de consideración, pues no indica nada que no estuviera ya establecido y fuera bien conocido. Mucho más notable sería que no participaran. Por otro lado, la participación de los extranjeros residentes, figuras anómalas cuyas posiciones son ambiguas, es mucho más notable, pues indica claramente algo que antes no estaba completamente claro: los grupos con los que se alinean.

Su participación *indica* que son miembros. No solo la simboliza, a pesar de que la aplicación del *ringi*, la presentación de cerdos y la plan-

tación del *rumbim*, parecen —y de hecho son— solo convencionalmente relacionados con el hecho de ser miembro. Pintarse la cara de *ringi* antes de ir a la batalla no es únicamente informar o afirmar que uno acepta los peligros de ser miembro de un grupo, o simbolizar la aceptación de dichos peligros. Es aceptarlos realmente. No es posible fingir. De igual forma, cuando alguien que fue anteriormente un residente foráneo se une a los hijos nativos, al sacrificar y ofrecer los cerdos a los aliados no está simbolizando su deseo de satisfacer las responsabilidades del grupo local. Las *está* satisfaciendo. Sus acciones indican su posición porque: 1) son muy visibles; constituyen una exhibición, y 2) son intrínsecas a lo que significan o son un aspecto de lo mismo. Vincularse a un territorio plantando un árbol en el cual ha vertido el principio de su vida, y unirse a un grupo mezclando el principio de vida con el de los demás tiene un aspecto icónico, pues los actos llevan un parecido formal con lo que están significando. Aún más, plantar el *rumbim* es también un índice de adscripción social puesto que la plantación conlleva integrarse en el grupo, si es que no lo había hecho ya.

Esta explicación puede sugerir, entre otras cosas, que la información transmitida en el ritual puede ser altamente redundante. Tres rituales sucesivos hablan de la pertenencia como miembro. Leach (1966) y otros (Bloch 1973) han insistido en las formas en que el ritual reitera los mensajes. Habría que señalar, sin embargo que para el antiguo extranjero estos tres rituales no son completamente redundantes. En el primero acepta los peligros de ser miembro, en el segundo sus responsabilidades económicas y sociales. Solo adquirirá plenos derechos como miembro tras haber participado en el ritual.

Señalamos finalmente que el paso ritual indica algo muy claro respecto al que hasta hace poco era un extranjero: ahora es un miembro o sigue siendo un extranjero. Esta sencilla indicación, sin embargo, solo aflora después de un proceso más bien complicado. No solamente es el deseo del antiguo extranjero de aceptar los derechos, responsabilidades y requisitos previos a su entrada como miembro, sino a su aceptación por el conjunto de los miembros. El acto de abrazar el *rumbim* es, por así decirlo, un resumen de un complejo proceso de decisiones públicas y privadas. Volveremos sobre esta cuestión.

3. ÍNDICE, ICONO Y NÚMERO EN EL CICLO RITUAL DE LOS MARING

La plantación del *yu min rumbim* marca el final de los enfrentamientos. Es el símbolo de la tregua. Algunos años después —quizá más de una década— cuando el grupo tiene lo que considera como un número suficiente de cerdos para pagar a los antecesores y aliados las deudas en que han incurrido en las últimas guerras, arrancan el *rumbim* y tiene lugar un festival de un año de duración, o *kaiko*. Durante el *kaiko* pagan las deudas a los aliados y a los antecesores, con carne de cerdo. A partir del mismo momento en que este acto concluye, el grupo puede iniciar una nueva guerra[4].

Una población local invita a miembros de otros grupos locales amigos periódicamente durante el *kaiko*, y es útil examinar con algún detalle estos festivales, pues están llenos de mensajes autorreferenciales de profundo significado para los participantes. Comienzan con la llegada, generalmente a última hora de la tarde, de los visitantes. La característica más sobresaliente de dichas reuniones es la danza de los hombres locales y de los visitantes acompañados por sus propios tamborileros y cánticos. La danza continúa desde la llegada de los invitados hasta primera hora de la mañana siguiente, interrumpida solamente al anochecer para que los anfitriones hagan la presentación formal de comida a sus huéspedes. Al alba el terreno de esta danza se convierte en terreno de comercio; gente que vive a una distancia de hasta un día de camino, que en su mayoría no son miembros ni del grupo de huéspedes ni del grupo de visitantes, proceden a intercambiar, según la tradición, plumas de pájaros, ornamentos de conchas, hachas, sal de los nativos y lechones.

También podemos recordar que, al danzar en el *kaiko* de otro grupo, un hombre indica que acudirá en ayuda de sus anfitriones en futuras guerras. Dada la estructura de la sociedad de los Maring, el ritual proporciona un medio especialmente eficaz para la transmisión de esta información.

La sociedad de los Maring es muy igualitaria. No hay autoridades políticas capaces de mandar a los hombres en las guerras ajenas. Si se

---

[4] Si es atacado mientras su *rumbin* permanece plantado, puede defenderse. El tabú está en contra del comienzo de la lucha.

ayuda o no a otro grupo en la guerra es una decisión que corresponde a cada individuo varón, y la toma según sus propias consideraciones. Por ello, los aliados no pueden ser reclutados apelando a otros grupos locales. Más bien cada miembro de los grupos enrolados en hostilidades llama a parientes, cognados y algunas veces a socios comerciales de otros grupos para pedirles ayuda. Estos hombres, a su vez, instan a sus corresidentes e incluso familiares de otras poblaciones locales para «ayudarles a luchar».

Los canales por los que se cursan las invitaciones para danzar en el *kaiko* son precisamente los mismos que se utilizan para convocar a la ayuda armada para una guerra. Las llamadas a la danza no se propagan de un grupo a otro sino que se difunden a través de individuos que se ponen en contacto con los parientes y socios comerciales, y estos preguntando a su vez a sus corresidentes, y quizá a familiares de otros poblados, si desean «ayudarles en la danza». La equivalencia entre danza y lucha está indicada quizá por la similitud de los rituales que preceden al baile, realizados por grupos de visitantes, con los rituales prebélicos. Cierta arcilla (*gir*) se aplica de forma ritual a los tobillos y pies para fortalecerlos tanto para lucha como para la danza, y ciertos zurrones llamados *mbamp yuk* (sacos de lucha) en los cuales se ocultan poderosos materiales que incluyen los despojos del enemigo, se aplicarán a armas, tambores, hombros, cabezas y adornos de plumas para hacerlos más puntiagudos, fuertes, ardientes, y, en el caso de las plumas, hacerlas más vibrantes, fascinantes y atractivas. El carácter marcial de la danza también se refleja en el modo estilizado en que los grupos de visitantes entran en el terreno de danza de sus huéspedes. Saltan por encima de la valla, emitiendo el prolongado grito de guerra de los Maring, conducidos por una pequeña vanguardia de hombres que agitan hachas o *mbamp yuk*, moviéndose de atrás adelante en el peculiarmente estilizado salto guerrero de los Maring y de otros habitantes de las montañas de Papúa Nueva Guinea. Sus mujeres vienen en silencio tras ellos, para ser saludadas por las mujeres locales en los extremos del terreno de danza.

Al principio solamente los visitantes ocupan el terreno de danza, pero cuando terminan de cantar su canción de entrada la formación de hombres locales se les une. Los dos grupos bailan por separado durante un rato, pero gradualmente se funden y danzan juntos hasta

el anochecer, momento en el que los anfitriones pronuncian discursos y se reparte comida a los visitantes. La comida consiste casi siempre en vegetales cocinados —entre los que la malanga ocupa un importante lugar— aunque también se incluyen buenas cantidades de caña de azúcar para apagar la sed. Se presenta a los visitantes específicamente invitados al *kaiko* por los hombres que les invitaron. Inmediatamente y a la vista de todos se redistribuye la comida de los calderos a los que acaban de llegar para «ayudarles a danzar». Los anfitriones les han mostrado, en el transcurso de su distribución, el número de seguidores que cada uno de los invitados ha sido capaz de movilizar. De forma similar, la distribución de comida proporciona algunos motivos para que los visitantes determinen el estatus local de los hombres que los invitan. Los donantes reúnen los alimentos que se van a entregar a los visitantes, llamando a los hombres para que los ayuden a materializar sus regalos. Cuántos hombres han ayudado en cada donación, así como la cantidad total de alimentos que cada donante ha sido capaz de reunir, es una cuestión que todos ven. En suma, tanto los huéspedes como los invitados proporcionan información sobre el estatus social de los hombres con los que han conectado.

Con la oscuridad, la danza comienza de nuevo y continúa alrededor de pequeños fuegos hasta el alba; las mujeres son las más numerosas y significativas espectadoras. La danza es tácitamente competitiva. Los hombres se jactan de danzar y cantar sin respiro durante toda la noche, aunque la mayoría de ellos hace frecuentes descansos, y al alba, cuando los intercambios comerciales sustituyen a la danza en el *t'p kaiko* (terreno de la danza), solamente unos pocos hombres jóvenes resistentes, con los pies doloridos y la voz ronca, se mantienen todavía en pie.

Parece evidente que las redes a través de las cuales se juntan y se alimentan los danzantes son iconos de aquellas otras mediante las cuales se convoca a los hombres a la guerra, pues las dos son similares formalmente. Pero el término «icono» difícilmente hace justicia a su relación. La red de la danza no es simplemente «como» la red de movilización. Los hombres invitados a danzar son hombres probablemente importunados para ayudar en tiempo de guerra, y es probable que los que «ayudan en la danza» formen parte de los que les ayuden a luchar. Dada la clara identidad de danza y redes de alianzas, y sentada la pre-

misa de que danzar conlleva una promesa de lucha, la movilización de los grupos de visitantes para la danza del *kaiko* tiene tanto valor indexado como icónico. Tales acontecimientos, en los cuales las redes de alianza están patentes en la danza se deben considerar quizá mejor como índices icónicos.

4. Índices naturales en el ciclo de los Maring

Los mensajes autorreferenciales transmitidos indexadamente en los festivales del *kaiko* no han terminado. Hay otros muchos más sencillos y de un tipo más directo. Podemos volver aquí al modo en el cual los hombres se presentan a sí mismos en estas ocasiones. Sus adornos personales son algunas veces imponentes[5]. Los visitantes vienen coronados de plumas de águila, de papagallo y de aves del paraíso, rodean sus cabezas con bandas de pieles de marsupiales, o las adornan con escarabajos tornasolados engarzados en fibras de orquídeas. Cuelgan pequeños objetos de su nariz, y se engalanan las orejas con pendientes, penachos de perlas y conchas de caracoles verdes; del cuello cuelgan anillos de conchas caurí, abalorios y lágrimas de Job, sus brazos están rodeados de brazaletes, y sus cinturas por fajas de fibras de orquídeas finamente tejidas, que sujetan elegantes taparrabos adornados con piel de marsupial, y en las que se insertan elaborados armazones hechos de una variedad de plantas ornamentales. Sus rostros deslumbran con los diseños realizados en pigmentos variados (rojo, azul, amarillo, verde, negro y blanco) y sus cuerpos resbalan con aceite de pandano. Cuando brincan durante la danza, gritando, sus brillantes penachos vibran con gallardía, sus tambores retumban, sus armas silban en el aire, son vitoreados por las animadoras de los espectadores, la mayoría mujeres, que se encuentran en el perímetro. Los hombres locales, que se han esforzado en engalanarse de la misma manera, también están muy atentos a la llegada de los visitantes, pero su apreciación es mucho menos sonora. Hay una considerable competencia entre los hombres a propósito de los trajes de gala. Se esmeran en ellos con la esperanza y el

[5] El interés de los hombres Maring por las armaduras y penachos es tan grande que podría parecer obsesivo a ojos de un occidental.

propósito de despertar el deseo en el corazón de las mujeres del otro grupo, aunque con el temor de que las mujeres propias se sientan atraídas por el esplendor de los otros. Un aspecto destacado del ritual que precede a dicha ocasión es aparecer en primer lugar delante de sus mujeres exhibiendo ropas, maquillajes y artefactos con el fin de parecerles irresistibles. Deslumbrándolas de este modo captan en cierto modo la atención de las mujeres, que no mirarán con mayor atención a los hombres del otro grupo, evitando en definitiva el enfrentamiento de ambos grupos de varones. Estos rituales incluyen no solamente derroches de ornamentos o de objetos que se aplican a partes del cuerpo o a la parafernalia como tambores, sino también hacia los grupos de invitados, al menos en el momento de realizar súplicas públicas a ciertos espíritus.

No es necesario danzar toda la noche para mostrar el futuro apoyo militar; esta promesa la indica cada uno sencillamente danzando en la formación en el terreno de baile. La mayoría de los hombres de más edad se caen, más pronto o más temprano, o se retiran en el momento de la distribución de los alimentos, pero los jóvenes continúan, aunque muchas veces solo por el placer de danzar. Al continuar, demuestran su interés por las espectadoras solteras. Esperan que los consideren atractivos, y esperan algún gesto, alguna propuesta[6]. La danza de los hombres en el *kaiko* puede contemplarse como un caso típico de aquello que los etólogos llaman «despliegue epigámico», una escenificación amatoria, que forma parte de todo el proceso de cortejo y reclamo en especies tan distintas de la nuestra como la abubilla y el cangrejo de Fiddler.

Así pues, en los festivales de los Maring se reúnen grupos de hombres y mujeres elegibles que quizá no estén incluidos entre los allegados. Además, el modo de presentación permite a las jóvenes comparar a los hombres en aspectos relacionados con otras cuestiones. La riqueza de un hombre y sus relaciones con otros se muestran en algún grado por la calidad y la cantidad de su ornamentación, su resistencia general así como su gentileza, por el vigor, gracia y resistencia de su danza. Dándole la vuelta al asunto, puesto que la riqueza de sus galas

[6] El cortejo amoroso de los Maring consiste en el caso del hombre en mostrarse atractivo ante las mujeres, pero para las mujeres consiste en hacerles proposiciones a los hombres.

está realmente afectada por su riqueza y relaciones, y como es verosímil suponer que la fuerza de su danza está realmente afectada por características físicas, mentales y emocionales que en conjunto contribuyen a su gracia, vigor y resistencia en los festivales *kaiko* las mujeres reciben información indexada sobre la situación económica y las características físicas y psíquicas de los hombres. Estos no están simplemente *simbolizando* sus características personales adornándose y bailando. También se están *exhibiendo*. Puede señalarse que la indexación de estos despliegues parece ser, en cierto sentido, más simple y directa que algunos de los otros tipos de índices a los que nos hemos referido. Por ejemplo, la relación indexada entre la danza y la promesa de lucha es una relación indexada entre dos convenciones. Como tal, eso es lo que puede llamarse un «índice de segundo orden». En el caso de las redes de danza que muestran redes de movilización, la señal es icónica además de indexada. La relación entre la habilidad de un hombre para danzar y su resistencia, en contraste, parece casi tan simple y directa como la relación entre una nube negra y la lluvia. Están «naturalmente» indexadas.

En los últimos acontecimientos del festival, poco más de un año después de su comienzo, los anfitriones terminan pagando las deudas a sus antecesores —por la ayuda prestada en una determinada serie de guerras— mediante el sacrificio de la mayoría de sus cerdos en su honor y saldando sus obligaciones con los aliados y parientes con la carne de los mismos cerdos. Saldadas las cuentas con vivos y muertos, pueden atacar de nuevo a sus enemigos, seguros de que recibirán el apoyo tanto de los vivos como de los muertos, y de que la guerra probablemente estallará poco después de la finalización del *kaiko*. Sea como sea, la terminación del *kaiko* era un índice —es decir, indicaba— de la competencia marcial, ecológica y económica del grupo que lo organiza, en primer lugar para defender con éxito su territorio, y después para acumular un suficiente número de cerdos para saldar sus deudas.

5. Mensajes ordinales y cardinales

Interesa recordar aquí otro aspecto de los sucesos que culminan el *kaiko*. Al día siguiente del sacrificio de los cerdos, los anfitriones invitan

a todos aquellos a los que han recibido en distintas ocasiones durante el año. Mil personas o incluso más pertenecientes a una docena o más de poblaciones locales pueden estar presentes en determinado momento en el terreno de baile. Uno por uno los nombres de los hombres o de otros grupos a los que se llama para ayudar en las próximas guerras son pronunciados en voz alta por un heraldo que permanece de pie sobre el *pave*, una valla ceremonial más bien alta (de 4,26 a 6,09 metros) construida con palos y ramas cortadas especialmente para la ocasión, en uno de los extremos del terreno de baile. Cuando se anuncia su nombre un hombre honrado, seguido por su séquito, cantando canciones guerreras y tocando el tambor, se dirige en son de guerra hacia un hueco practicado en el *pave* a través del cual le introducen en la boca un enorme trozo de panceta de cerdo. Se aleja danzando, con los dientes apretados, mientras la grasa chorrea, blandiendo su hacha; los espectadores vitorean. Hay una fuerte gradación de honor indicada en el orden en el que los nombres son pronunciados, siendo el primero el más honrado, y los siguientes muy honrados. Lo normal es que el nombrado en último lugar lo reciba como un insulto. En algunos casos, está claro a quién corresponde el honor de ser el primero. Los parientes de los caídos mientras luchaban al lado del grupo local son los más honrados, y son los primeros en ser nombrados. A continuación el honor es para aquellos hombres que mataron enemigos, seguidos por los hombres que han mantenido o infligido heridas en nombre de los propios locales. Le siguen otros que ayudaron. Como es probable que haya más de un hombre en cada categoría, normalmente deben tomarse decisiones sobre quién precede a quién. Los mensajes autorreferenciales pueden transmitirse por grupos así como por individuos, ya que el orden en el cual se honra a los hombres es el resultado de un proceso de grupo. En el transcurso de algunos rituales, los ejecutantes no solamente transmiten mensajes que conciernen al estatus social de las personas en el sistema estructural en el que participan, sino que también son informados de su estatus en dichos sistemas. Los hombres aliados les han indicado el lugar que ocupan en un sistema estructurado al otorgarles una posición en su lista de honor. En otro ritual anteriormente mencionado, seguramente sea necesaria la aquiescencia de los hombres antes de que un antiguo extranjero pueda unírseles para

plantar el *rumbim*, y de esta forma unirse al grupo. Que ellos lo aceptan como miembro, como que él acepta serlo, se indica por la ejecución del ritual. La aceptación se indica indexadamente en este caso, puesto que permitirle que participe en el ritual ya constituye una aceptación.

Para resumir, es evidente que mediante la participación en rituales de los Maring se transmiten diversos mensajes autorreferenciales. La transmisión es, además, indexada. Aunque las bases de su indexicalidad pueden variar, como en el caso de los Maring, es dudoso que los mensajes autorreferenciales transmitidos ritualmente lleguen a estar totalmente desprovistos de componentes indexados. Esto es de considerable importancia a la luz de los problemas de falsedad, credibilidad, y creencia mencionados en el primer capítulo.

Un interés por la variación en la participación de individuos (si participan o si no) nos ha llevado a considerar variaciones en el contenido. Ambas son muy distintas. Las «formas» de las redes mostradas en la danza, por ejemplo, son resultados organizados de las decisiones de participar de muchos individuos.

Normalmente hay posibilidades, incluso en el orden litúrgico más invariable, para variaciones de tipo numérico, y es posible que tanto las características cardinales como las ordinales sean significativas. La capacidad de transmisión de información ordinal está perfectamente ilustrada por los sucesos en el *pave*. Varios hombres se sitúan en un orden que establece diferencias de rango social entre ellos. En otros rituales los aspectos cardinales de la variación son más importantes. El espectáculo *kaiko* no solamente proporciona oportunidades para que los individuos transmitan información sobre su propio estado individual, sino que esta formación debe ser resumida, y dichos resúmenes pueden ser lo más significativo para los receptores. Los anfitriones *del kaiko* me parecieron más interesados por el tamaño de las formaciones de danzantes que por sus galas o su forma física, porque la información cuantitativa respecto al futuro apoyo militar obtenido mediante la suma de adhesiones que el *kaiko* hacía posible, era significativa para las deliberaciones sobre las acciones que podrían entablar en el futuro.

El aspecto aditivo de algunos rituales públicos, aunque directo y sencillo, merece algún comentario complementario. En primer lugar,

según Wynne-Edwards (1962)[7] y otros, el festival *kaiko* puede ser denominado «epideíctico». Los despliegues epideícticos son los que comunican a los participantes la información sobre el tamaño, la fuerza o densidad del grupo de los cuales son miembros por medio del simple tránite de mostrar que se pertenece al mismo. La aplicación de este concepto a los animales da como ejemplos de representaciones epideícticas la «danza de los mosquitos y moscas, el molido de escarabajos zumbones, las maniobras de pájaros y murciélagos mientras duermen, los coros de pájaros, murciélagos, insectos y camarones» (pág. 16). Los despligues epideícticos, observa además Wynne-Edwards, se producen normalmente a intervalos convencionales y en «lugares tradicionales» (pág. 17). Sin embargo, una especificación adicional de Wynne-Edwards indica que dichos despligues preceden a acciones que restauran o modifican la relación de la población con sus recursos. El modelo puede no ser aplicable tan genéricamente a todos los sucesos que la población exhibe para sus propios miembros. Es razonable pensar que el servicio del domingo en la iglesia metodista local tiene un aspecto epideíctico, pues muestra a la congregación su propio tamaño, pero la exhibición de esta información no es normalmente un preludio de acciones que restauren o modifiquen la relación de la congregación con sus recursos. El festejo *kaiko* sin embargo parece epideíctico incluso en el restringido sentido de Wynne-Edwards. Uno de los modos de restablecer o modificar el equilibrio de la población es redispersar los organismos a lo largo del territorio. El *kaiko* tiene lugar cerca del final de una tregua establecida ritualmente, y tras su finalización, el modelo existente de dispersión de la población se puede poner a prueba de nuevo, y posiblemente modificadar a través de la guerra. El *kaiko* permite a un grupo valorar el poder de la fuerza militar que puede desplegar mientras la tregua está todavía vigente. Otros rituales de los Maring tienen un aspecto epideíctico; estos incluyen la plantación de *rumbim* que indica a los que participan no solamente quién es o quién no es un miembro de hecho de su grupo, sino también el verdadero tamaño del grupo. El aspecto epideíctico de dichos rituales es

[7] El uso que aquí hago del término despligue epideíctico no indica, simboliza o, dicho de otro modo, implica la aceptación de la teoría de la selección del grupo formulada por Wynne-Edwards.

una consecuencia de la transmisión pública simultánea de mensajes indexados por individuos participantes.

6. La cuantificación y la representación sustancial de lo incorpóreo

En el caso de rituales epideícticos, las poblaciones están directamente representadas por sus propias características métricas, muestras (de la totalidad o parte) de sí mismos, ya sea en todo o en parte. Como tales son simple y directamente indexadas. Pero la transmisión indexada de información cuantitativa en el ritual no está limitada a la variación en el número de ejecutantes, y puede abarcar asuntos distintos del tamaño del grupo y de su fortaleza. Además, las representaciones cuantitativas no siempre parecen ser intrínsecas a lo que representan. En la distribución ceremonial de propiedad y regalos (*potlatch*) de los indios de la costa noroccidental de Norteamérica (Codere 1950; Drucker 1965, págs. 131 y ss.), en el *abutu* de las islas Goodenough (Young 1971), y en las fiestas *muminai* de los Siuai de Guadalcanal (Oliver 1955), por citar algunos ejemplos bien conocidos, la información sobre el estatus, el valor y la influencia política se indica por variaciones en la cantidad de comida y de los bienes distribuidos, destruidos o consumidos.

Estos rituales hacen algo más que contar y totalizar. Transmiten aspectos importantes aunque incorpóreos, complejos aunque no fácilmente medibles, de la vida social, como son el prestigio, la riqueza, el honor, la vergüenza y la influencia, a términos que no son simplemente medibles sino también concretos. Señalamos aquí una inversión de las cualidades más familiares del signo y de lo significado. Estamos más acostumbrados a que el signo sea insustancial y que lo significado sea sustancial, como por ejemplo, la relación de la palabra «perro» con el animal que designa. La representación de lo incorpóreo por lo sustancial es de considerable interés y, quizá, incluso de importancia fundamental, pero su análisis debe, en lo principal, posponerse. Aquí necesitamos únicamente sugerir que en casos en los que se hagan representaciones de estados, condiciones o cualidades como prestigio o valor que carecen de propiedades físicas, el signo quizá tenga que ser sustancial para poder tomarlo en serio. Si el signo fuera insustancial

sería nada más que una reivindicación, pura palabrería. Sea como sea, los signos rituales son frecuentemente sustanciales, una cuestión sobre la cual volveremos. Otros aspectos de los rituales en los que los mensajes autorreferenciales son transmitidos por variaciones en el número de objetos empleados sí se analizarán aquí.

En primer lugar, puede objetarse que en los rituales como en los *potlatches* y fiestas *muminai*, no se trata tanto de indicar el prestigio o riqueza como de adquirirlos. Además, no es cuestión exclusivamente de adquirir prestigio o influencia. Se distribuyen grandes cantidades de comida. Me parece que las funciones económicas y ecológicas de dichos rituales están razonablemente bien fundamentadas pero, a la luz de la distinción entre ritual y rituales hecha en el capítulo 2, no necesita ser debatida aquí[8].

No cabe duda de que los hombres consiguen estatus además de difundir información sobre el mismo en el transcurso de los rituales. La distinción, sin embargo no está muy definida, pues el logro de estatus conlleva su reconocimiento. El estatus, por definición, es público pero, para ser reconocido, debe transmitirse información sobre el mismo, y dicha información es transmitida clara y efectivamente en los despliegues que desempeñan un papel fundamental en estos rituales. Prestigio y riqueza no están siendo simplemente descritos, reclamados o informados; es necesario confirmarlos. Por adelantar alguno de los contenidos del capítulo 4, diremos que estatus y reconocimiento no son solamente inseparables, sino virtualmente indistinguibles en estos eventos.

Una implicación de este argumento es que las representaciones concretas de cualidades incorpóreas en los rituales descritos son *necesariamente* precisas. Si una sociedad basa el prestigio en las distribuciones públicas competitivas, quien más distribuye adquiere más prestigio. Si esto fuera todo, estos despliegues no supondrían mucho más que un pasatiempo para hacer perder tiempo (que *podría* haber sido el caso del ejemplo del contacto posterior al *potlatch*). Es obvio, sin embargo, que la riqueza, influencia o renombre están representadas y relacionadas con situaciones externas a su exhibición. La cantidad que un hom-

[8] Véase, por ejemplo, Piddocke 1965, Suttles 1960, Vayda, Leeds & Smith 1961 y Young 1971, págs. 220 y ss., donde se encuentran sugerencias convincentes.

bre distribuye difícilmente puede estar en función de otra cosa que su propio trabajo manual y el de sus mujeres, su habilidad para movilizar seguidores y su habilidad para camelarlos o de coaccionarlos para que contribuyan a su esfuerzo. Pese a todo, el alarde se sustenta en una narración indexada con aquello que representa.

Vale la pena reconocer que aunque la señal —exhibición— en estos casos mantenga una relación indexada con lo que representa, el reconocer sencillamente como más influyente a quien ha distribuido más no atiende en sí a la naturaleza de las redes a través de las cuales él o sus rivales reunieron lo que posteriormente han distribuido, ni a cuáles fueron las estrategias de acumulación, o qué tuvieron que prometer y a quién. Algunos de estos aspectos pueden llegar a conocerse en diversos detalles, (como cuando los partidarios de un mecenas presentan por separado sus contribuciones; véase además el ejemplo de los Maring ya presentado, y Young [1971, pág. 199] respecto a los colaboradores tardíos en los *abatu* de Goodenough), sin embargo, generalmente la ceremonia transmite menos de lo que realmente hay. Dicha simplificación puede a veces conducir a engaños —por ejemplo, cuando un hombre se endeuda en exceso para hacer un gran alarde, y su posición es en realidad más débil de lo que aparenta— pero también reduce la complejidad a dimensiones manejables, facilitando así la comparación entre los hombres[9].

7. La representación digital de procesos analógicos

En las últimas páginas nos hemos centrado en la valoración de ciertos aspectos de la vida social como el prestigio, la influencia, la vergüenza y la riqueza contando el número de cerdos, conchas de perlas, mantas, piezas de cobre, placas y otros bienes valorables, con lo que ha quedado demostrado que algunos rituales funcionan como dispositivos públicos de recuento y ordenación. Pero es importante señalar que su funcionamiento incluye algo más que un simple recuento u ordenación. Para la operación de recuento es fundamental la existen-

[9] Observamos aquí que aunque los aspectos sumatorios y ordinales podrían distinguirse, estas adiciones obviamente deben ser puestas en función de fines ordinales.

cia de cosas que puedan ser contadas, es decir, entidades discretas de algún tipo. En estos rituales, a cualidades incorpóreas, en su naturaleza solo vagamente medibles y ciertamente no numerables, se les da una forma que no solamente es material sino claramente métrica, como el número de cerdos, piezas de cobre, y placas de cobre. En este sentido, la exhibición ritual ilustra un fenómeno más amplio, la representación digital de propiedades o procesos analógicos.

Los ingenieros de comunicaciones distinguen entre dos tipos de cálculo, el analógico y el digital, y entre las entidades y los procesos que los utilizan. Hablando en bruto, la distinción es la misma que entre medir y contar. El término «analógico» se refiere a entidades y procesos en los cuales los valores pueden variar en gradaciones continuas e imperceptibles como por ejemplo, temperaturas, distancia, velocidad, influencia, maduración, estado de ánimo, prestigio y riqueza. Las señales, como otros fenómenos, pueden ser analógicas. Los gritos de dolor, por ejemplo, pueden ir aumentando su intensidad de una forma imperceptible que tal vez indique la intensidad del sufrimiento que significan. El término «digital», por el contrario, se refiere a entidades o procesos cuyos valores no cambian a través de gradaciones continuas e infinitesimales, sino a saltos discontinuos.

Ejemplos de fenómenos discontinuos que llevan en sí mismos y «naturalmente» la representación digital son los latidos del corazón y los cambios en el tamaño de poblaciones animales. Algunos objetos incluyen tanto los elementos lógicos como los digitales. Así, un termostato contiene tanto un elemento analógico, una columna de mercurio o una barra bimetálica, capaz de experimentar a un cambio continuo, y un elemento digital, un conmutador que fluctúa hacia adelante y hacia atrás entre dos posiciones discontinuas, «encendido» y «apagado». Así como hay señales analógicas también las puede haber digitales, empleando términos o escalas discontinuos como números de cerdos o mantas. A menudo, los procesos analógicos pueden ser representados digitalmente. Aunque el tiempo es continuo, y puede incluso concebirse como tal, puede representarse digitalmente, y así lo hacen muchos relojes; otro tanto es posible decir acerca de la medición de las distancias. Podemos medir tiempo y distancia, pero también podemos contar días, minutos, años luz, y millas. Prestigio e influencia, como tiempo, distancia, y desplazamiento angular pueden

ser continuamente variables, pero puede ser representadas con precisión a través de, digamos, la distribución de innumerables objetos, como por ejemplo mantas en un *potlatch* o cerdos en una fiesta melanesia.

Los rituales que hemos estado considerando son casos en los que los fenómenos continuos se representan digitalmente. La representacion digital parece tener claras ventajas en estos casos. La información indexada sobre el prestigio, la influencia y demás, transmitida por índices como cerdos, piezas de cobre y mantas es más precisa que la información a la que hace referencia, y la imposición de la medición de unidades discretas a fenómenos que en sí no están compuestos de unidades complejas, es decir, la imposición del cálculo y la señalización digital a procesos continuos o fenómenos no diferenciados, ayuda a definir importantes pero vagos aspectos del mundo. Comparar el estatus de hombres que compiten se hace relativamente fácil cuando el estatus puede medirse por el número de piezas de cobre, batatas o cerdos sacrificados, consumidos o destruidos. De este modo, un hombre siuai que quisiera competir con Soni de la aldea Turunom por prestigio e influencia en 1937 necesitaba igualarlo o mejorarlo en la fiesta *muminai* en la cual, ante 1.100 personas, él distribuyó exactamente treinta y dos cerdos cuyo valor era de 1920 arcos de concha (Oliver 1955, pág. 439)[10]. Precisión no es lo mismo que exactitud, y algunas veces puede haber pérdida de exactitud en la representación digital de objetos o procesos analógicos. La ventaja de la digitalización es que aumenta la claridad. La representación de la influencia, prestigio o valor en números de unidades discretas, como cerdos, reduce la vaguedad de la situación social y política facilitando su comparación. En la medida en que la digitalización depende de la representación material, esta reducción de la vaquedad está también en función de la sustanciación. En todo caso, treinta y dos cerdos arrojados a una competición festiva son sencilla y obviamente, más de veinticinco.

---

[10] Es de gran interés con relación a la exhibición como a la economía que los mecanismos de ayuda para calcular y registrar las mercancías dadas y recibidas parecen tener una amplia distribución. Oliver apunta que el principal beneficiario —si es que «beneficiario» es el término apropiado— de la generosidad de Soni grabó sus recetas sobre un gran helecho frondoso mientras las redistribuía. Altos maderos se usaban en la costa noroccidental (Drucker 1965, pág. 57) y los habitantes de las islas Goodenough (combinando los principios analógicos y digitales) usaban medidas basadas en enredaderas (Young 1971, pág. 195).

Se hacen necesarias aquí dos precisiones. La primera: la medida en que las exhibiciones rituales disminuyen la vaquedad puede variar. Los huéspedes de los Maring durante el *kaiko* son testigos de la llegada de sus invitados, pero hasta la llegada de los europeos no estaban acostumbrados a contar más de veinte, de modo que el cálculo del número de guerreros que acudían a sus festivales era impreciso. Incluso con una precisión de orden superior sigue habiendo ambigüedad. Treinta y dos cerdos pueden ser muy bien más de 25, pero en el transcurso de los sucesos más que en los procedimientos de aritmética puede no estar tan claro que sean más que treinta y uno. Los resultados de algunos *abutu* de los habitantes de las islas Goodenough son, de hecho, poco claros a pesar de su precisión, debido a la inconmensurabilidad de los diferentes bienes distribuidos. Respecto a estas competiciones, escribe Young:

> El jefe *Inuba* cuenta sus medidas de *liva*, y ve que tiene, quizá, una plataforma de taro de 10 pies de largo y una docena de batatas de tamaño considerable todavía por pagar. Su enemigo advierte que puede ofrecer, en contrapartida, dieciocho racimos de bananas, un par de planchas de madera de *tait* y seis batatas de un tamaño increíble. Sus cerdos eran iguales. Quizá llegue a la conclusión de que ha ganado gracias a las bananas, mientras su oponente, haciendo cálculos similares en su propia casa pensaba en su victoria gracias al taro. Unos meses después ambos tenderán a comentar con cualquier otro que la victoria fue «justa», una respuesta *a posteriori*. Solamente cerdos no emparejados y una amplia discrepancia en la cantidad de comida vegetal —en particular batatas— puede dar la victoria o quitarla (1971, pág. 203).

La segunda precisión, relacionada con la primera e implicada en el pasaje recién citado, es que la vaguedad y la ambigüedad también ocupan un lugar positivo en los asuntos humanos. Young añade: «Además, un *Inuba* puede ganar en batatas y su oponente en cerdos. Se produce finalmente una situación satisfactoria porque permite que los descendientes de cada uno reclamen una victoria parcial y no obliga a ninguno a admitir una derrota total» (pág. 203).

Afirmar que la representación digital de los fenómenos continuos intrínsecos a algunos despliegues rituales disminuye la vaguedad mediante el aumento de la precisión, no significa afirmar que la claridad vaya

a ser siempre cristalina, ni que la claridad sea en todos los casos preferible a la vaguedad y a la ambigüedad. El ordenamiento de la vida social precisa que algunas distribuciones se hagan con la mayor precisión posible y otras se esquiven[11].

Nos hemos centrado en este capítulo, y así continuaremos hasta su conclusión, en los aspectos digitales de la comunicación ritual. Esto no implica que la comunicación ritual sea solamente digital. No lo es, pero la atención a sus características analógicas debe esperar hasta un capítulo posterior.

8. El aspecto binario de la celebración ritual

La representación de fenómenos continuos por mediciones y señales digitales nos lleva desde los contenidos del ritual hasta su celebración. Mientras que la vaguedad se reduce mediante la digitalización de aspectos del contenido del ritual, la ambigüedad sobre el estado actual de los ejecutantes puede reducirse, o incluso eliminarse, por la frecuencia del ritual. La celebración del ritual —como la participación de un individuo en un ritual— lleva lo digital al extremo, o más bien, a un paso por delante del extremo. Esto es, lo lleva a lo binario, a la reducción de las unidades o fases discretas a dos solamente. Cualquier ritual incluido en el repertorio de una sociedad puede en cualquier momento suceder o no suceder. La celebración de un ritual transmite una señal binaria (sí/no, 0/1, encendido/apagado, o bien/o bien, hombre/chico, guerra/paz, etcétera). De hecho, las señales binarias son intrínsecas a la celebración del ritual, y por su propia naturaleza carecen de ambigüedad.

[11] Tampoco es una afirmación de la superioridad de lo digital sobre las representaciones analógicas lo que se está anticipando aquí. En este sentido, Bateson (1972i, pág. 412) ha observado que la señalización digital no ha reemplazado a lo analógico en la comunicación humana, aunque parezca haber surgido después en el transcurso de la evolución (Sebeok 1962, 1965, Wilden 1972). La sugerencia hecha por Sebeok de que lo digital surgió cuando la exploración de una gran cantidad de información adquirió un valor adaptativo más exacto (1962, pág. 439) está relacionada con los temas que aquí se tratan. Ambos modos más bien han sido elaborados en mutuo apoyo sin duda porque, como comenta Bateson, se caracterizan por tener diferentes cualidades que hace que sean especialmente apropiados para diferentes funciones.

Puede objetarse en primer lugar que esta aseveración es demasiado evidente para ser buena: la característica binaria de una celebración para la que se reclama una importancia es intrínseca en general no solamente a la celebración del ritual sino también a sus consecuencias. La información es intrínseca a la diferencia observable[12], y las contingencias ajenas a estos rituales son seguramente observables. Podemos preguntarnos sin embargo, «¿Qué es un acontecimiento?» ¿Cuándo y cómo comienza y termina un acontecimiento? ¿Qué constituye su celebración? La formalidad y la no instrumentalidad del ritual hace su celebración más clara que cualquier otra forma de «suceso» cuya demarcación en tiempo y espacio es arbitraria. Las características propias indican que un mensaje está siendo transmitido y cuál es el mensaje. Además, «los significados» de otros tipos de sucesos, incluso aquellos en los cuales surgen espontáneamente novedades o características idiosincrásicas —más que las características estereotipadas, formales, repetidas, tradicionales— son más prominentes, no pueden aparecer inmediatamente. Son, más bien, productos de la interpretación, y, por supuesto, las interpretaciones pueden variar. Finalmente, mientras que es posible acumular información de todos los acontecimiento reconocidos como tales, no todo lo que «sucede» puede ser considerado un «suceso de comunicación».

Es posible también poner objeciones al significado de la celebración del ritual diciendo que a menudo es trivial. A los parroquianos de la iglesia metodista local, después de todo, no les dice mucho la celebración de un servicio en su iglesia el domingo a las 10 de la mañana. Como mucho, la celebración de un ritual establecido en el calendario es una «señal de concordancia», indicativa de que el sistema del que el ritual forma parte sigue funcionando. El que no se produzca un ritual estipulado en un calendario litúrgico indica que algo extraordinario, probablemente malo, ha sucedido. En contraste, las celebraciones de rituales *no estipuladas en un calendario* (y no circadianas) a menudo constituyen señales de gran importancia. Nos centramos ahora en ellas. La cuestión de primera importancia sobre la celebración de dichos rituales es «¿Qué puede originar la celebración?». En algunos

[12] Bateson (1972d, págs. 451 y ss.) califica la unidad básica de información, el bit (del inglés bi[nary digi]t) como «una diferencia que marca la diferencia».

casos la respuesta es obvia. Se realiza un ritual de curación, digamos, como respuesta a la aparición de síntomas alarmantes en un chico. Pero los factores que provocan su inicio no son siempre tan simples o aparentes.

Aunque la celebración de un ritual *transmite* una señal de sí/no o de o bien/o bien, puede haber sido *iniciada* por el logro o la transgresión de un *particular* estado o rango de estados en un proceso continuo, o a cualquier velocidad, un proceso más/menos (tal como la maduración física o cambios en el tamaño de un rebaño o cabezas de ganado) o incluso de un estado o rango de estados *complejo* definidos por las relaciones entre el número de dichos procesos. Como tal, la celebración de un ritual puede ser una simple representación cualitativa de información cuantitativa compleja. Puesto que lo último puede ser analógico o, si no analógico en sí mismo, estar compuesto de representaciones digitales de procesos continuos, la celebración de un ritual puede resumir información sobre procesos continuos complejos, y trasladarlo a las señal digital más sencilla posible. Por decirlo de otra manera, la celebración de un ritual puede imponer un resumen o decisión «sí/no», u «o bien/o bien», sobre un proceso «más/menos». La inauguración como presidente de uno *cualquiera o bien* del otro (de un par de contendientes) es un sencillo ejemplo de dicha imposición. La toma de posesión como presidente de un candidato en lugar de otro es un ejemplo sencillo de dicha imposición. Un candidato recibe el nombramiento y el otro no, estén separados por un voto o por millones. En la reducción de los resultados electorales al resumen o bien/o bien de la toma de posesión hay, por supuesto, una gran pérdida de información tanto sobre los resultados como sobre sus causas. El ritual hace, por así decirlo, una distinción más drástica que la que hay «en» lo que resume.

La importancia social de esta operación de simplificación quizá está mejor ilustrada por los «ritos de pubertad». El desarrollo físico e intelectual es generalmente continuo y gradual, aunque marcado por algunos periodos en los que el crecimiento es especialmente rápido o lento. Una considerable vaguedad y ambigüedad rodea la maduración individual, particularmente durante la adolescencia; por sí sola apenas sería suficiente para la ordenación del comportamiento. Guiados únicamente por su propio desarrollo, los individuos podrían sentirse

inseguros sobre cuándo actuar como chicos y cuándo comportarse como adultos; y los demás estarían igualmente inseguros acerca de qué esperar de ellos o que exigirles. La conducta, sin embargo, está ordenada más en términos de categorías de personas que en términos de continuidad de la maduración individual, y las categorías son al menos tan sociales como físicas e intelectuales (chico/adulto, muchacho/hombre, chica/ mujer, etcétera). Van Gennep (1960 [1909], págs. 65 y ss.) observó hace tiempo que la «pubertad social» y la «pubertad fisiológica» son «básicamente diferentes» y que «raramente convergen». Seguramente él tenía razón, pero esto no quiere decir que no estén relacionadas. Las categorías que representan grados o estados de madurez social pueden imponer sobre la continuidad del desarrollo físico o intelectual distinciones que de otro modo no lo serían. Los rituales destinados a aplicar dichas categorías a personas, o a transferirlas desde una categoría a otra —ritos de paso— dan claridad y seguridad a una ontogenia que de otro modo podría quedar oscura e incierta.

En algunas sociedades los mismos jóvenes disipan la incertidumbre acerca de su estatus, iniciando sus propios ritos de paso. En las Islas Sociedad, por ejemplo, los chicos entre once y catorce años deciden «supercidarse» ellos mismos[13], pasando así del estatus de chico al de *taure'are'a* (Levy 1973, págs. 117 y ss., 368 y ss.). El último estatus contrasta con el anterior en algunas cosas. Se caracteriza por una mayor autonomía, y por una atenuación de la conexión del chico a la casa de sus padres, y también, según Levy, un cambio concomitante en sus «deseos y actividades». Además, aunque la costumbre a veces se rompe, se supone que la «supercisión» precede a la primera relación sexual. Se dice que la erección sexual puede romper un prepucio sin circuncidar, y que a las chicas no les gustan los penes no circuncidados. Por ello los muchachos están motivados para realizar la operación, estando además incitados por las bromas de los chicos mayores. Generalmente, pequeños grupos de amigos íntimos deciden hacer juntos la operación, y se ponen de acuerdo con un hombre que conoce la materia para que realice los cortes. No consultan a sus padres y ni siquiera les informan de sus intenciones (saben que preocuparían a

[13] Esta operación es considerablemente menos drástica que la circuncisión. La incisión en el prepucio se realiza longitudinalmente por la zona dorsal.

sus madres)[14], y la operación se realiza en secreto, en un lugar retirado. Pero a lo largo de los días siguientes los chicos dan muestras del nuevo estatuto por su exagerada manera de andar, y quizá, indicando —o fingiendo— señales de cosquilleo en la región genital. El que un chico haya sufrido la operación indica sin ninguna duda a la comunidad que el mismo está atravesando un complicado proceso de desarrollo biológico, social y psicológico. No solamente ha llegado a un punto en el cual está preparado para dejar el estatus de chico y asumir el de *taure'area'a*, o a un punto en el que ellos podrían o podrían no hacerlo, pero que ha sido hecho. Más complejo, inobservable y poco clara, la información «más/menos» sobre el proceso continuo se reduce por la «supercisión» a una única señal sencilla y muy visible «y/o».

Un caso similar es el el de los jóvenes que declaraban su cambio de estatus entre los indios del río Thomson al oeste de Canadá, pues entre ellos, según Teit (1906, págs. 317 y ss.), un chico entre 12 y 16 años procedía a la búsqueda de una visión tras haber soñado con una flecha, una canoa o una mujer. Pero quizá el asunto no está tan claro entre los indios del río Thomson como entre los tahitianos, y es incluso menos claro entre otros indios americanos. Por ejemplo, las chicas y chicos de los Winnebago quizá pudieran decidir comenzar a «ayunar», pero eran engatusados e intimidados por sus padres si ellos no lo hacían (Radin, 1923, págs. 87 y ss., 243 y ss.). Pettitt (1946, págs. 90 y ss.) observa estos comportamiento en los chicos de los Crow, Sioux, Hidatsa, Ojibwa, Delaware, Nez Perce y Salish. A la luz de esta presión, y de que los chicos son criados con la esperanza de experimentar visiones, Pettitt[15] cuestiona la creencia generalmente aceptada de que el comienzo de la búsqueda de visiones deba ser adscrito a la iniciativa de los jóvenes buscadores. Pero, sea como sea, el comienzo del

[14] También puede observarse que la información de los padres no se distinguiría fácilmente de lo que simplemente es una petición de permiso. Dado que el establecimiento de una mayor autonomía personal es un aspecto del rito, el permiso de los padres incluso si lo dan libremente, constituiría una contradicción (como el niño pequeño que le pide permiso a su madre para cruzar la calle cuando quiere escapar de casa). Por otra parte, actuar sin el permiso paterno no es simplemente buscar mayor autonomía, es ejercitarla. Como tal, la participación en el ritual es un índice de autonomía.

[15] La opinión de Pettitt difiere de otras interpretaciones y argumentos. La descripción de Black Elk del «lamento» de los Lakota (Sioux) (Brown 1971) no indica necesariamente que los niños fueran obligados a buscar visiones.

ayuno —ya fuese porque a los jóvenes se les perseguía e impulsaba hacia el bosque, como parece haber sido el caso varias veces, o si escapaban voluntariamente en busca de su visión o para encontrar a su espíritu guardián— indicaba una transformación social, o al menos el primer paso de ella.

Sucede más a menudo que la iniciativa para el cambio del estatus de chicos o jóvenes surja de sus mayores (aunque los jóvenes pueden estar ansiosos por transformarse). Por ejemplo, entre los Ndembu de Zambia (Turner 1967, págs. 152 y ss.), los chicos de entre seis y dieciséis son circuncidados, experimentan otras pruebas muy duras y son instruidos mientras viven en un retiro durante un elaborado y prolongado conjunto de rituales llamados *Mukanda*, que se realiza en cualquier «vecindad» (Turner 1967, pág. 156) únicamente una vez cada década más o menos, y puede ser que su realización esté inducida por cambios en la distribución de las categorías que componen la sociedad.

La realización del *Mukanda*, incluso más que la supercisión en Tahití, resume con una sencilla señal «sí/no» muy visible mucha información sobre un proceso[16] complicado y no siempre observable, que incluye

[16] El siguiente argumento de Turner (1967) proporciona la gama de factores que hemos resumido:

> Una importante consideración, el *Mukanda* es un «mecanismo» cibernético de establecido por la costumbre para restaurar un estado de equilibrio diuámico entre componentes esenciales estructurales de una región de la sociedad Ndembu que ha sido perturbado por el crecimiento de un gran número de niños varones. Demasiados niños «impuros» [no circuncidados] están «merodeando» por las cocinas de las mujeres. No hay suficientes jóvenes sentados en el foro de la aldea (*Chota*) y que participen en los asuntos adultos. Es de interés general [...] llevar a estos muchachos al redil de los adultos y así corregir los impedimentos que con su presencia habían ocasionado en el curso de la vida social. Dada la creencia de que los hombres no circuncidados de Ndembu son impuros e inmaduros, [su] incremento natural [...] debe llevar a un desequilibrio numérico en la influencia social de hombres y mujeres. Los chicos no circuncidados pertenecen al ámbito de actividades femenino y su apego a esta esfera comienza a ser mayor con el paso del tiempo (pág. 167).
>
> Por lo general, los hombres no dan órdenes ni regañan a los chicos no circuncidados [...] después de que los niños hayan sido purificados y se hayan convertido en «hombres» mediante el *Mukanda*, deben obedecer a los mayores, cumplir con las normas que gobiernan cada tipo de relación de parentesco y pueden ser castigados por desobediencia por cualquier hombre mayor que ellos [...] Si hay una indebida preponderancia de niños no circuncidados en una aldea o vecindad [...] podría no haber suficientes niños iniciados para realizar las tareas ordinarias de mantenimiento del pueblo, y existiría una tendencia a que los niños no circuncidados se hiciesen cada vez menos susceptibles a la disciplina mediante la que se mantienen las relaciones estructurales. Un prolongado apego a la madre y a la esfera de las mujeres, esta cuestión se simboliza en el hecho que el prepucio es comparado con los labios mayores del sexo femenino. Cuando se elimina el prepucio con la circuncisión, simultáneamente se eli-

una falta creciente de chicos para realizar las tareas, aumentando el apego de los chicos a sus madres, y las ansiedades de los hombres sobre esto, las ansiedades de los hombres sobre la polución y la creciente inconveniencia de evitarlo, la creciente rebeldía de los chicos indisciplinados, el creciente antagonismo entre los chicos menores y los mayores, y probablemente, la inquietud de los mismos chicos ante la circuncisión, así como por el deseo de algunos hombres de competir por puestos de honor en el Mukanda.

La celebración puede tener importancia en todos los ritos de paso, pero su importancia no se limita a dichos rituales. Podemos volver aquí a la plantación del *rumbim* por el pueblo Maring, y también podemos aludir a su posterior desarraigo, puesto que ambos rituales están inducidos, y por lo tanto su representación indica el logro, en procesos continuos, de estados complejos que para las partes interesadas son difíciles o imposibles de observar directamente o incluso, por este motivo, de definir. Ya se señaló que la plantación proporciona una oportunidad para que los hombres demuestren su pertenencia a un grupo local. En realidad se realizaba por otra razón, en concreto para terminar la guerra. La plantación del *rumbim* indicaba que un grupo local había cesado las hostilidades.

La plantación del *rumbim* está inducida por la formación de un consenso entre los hombres de uno de los grupos antagónicos principales, o de ambos, para terminar las hostilidades. Los diversos y numerosos factores que afectan a este consenso incluyen el honor, la venganza y el número de bajas sufridas e infligidas, el deseo o desgana de los aliados de seguir prestando su ayuda, la necesidad de atender el huerto. El enemigo no es testigo de estas deliberaciones, e incluso los

---

mina la feminidad del niño. El mismo hecho físico de esta operación es símbolo del cambio que experimenta el niño dentro del status social. Los Ndembu admiten que es un inconveniente para los hombres circuncidados que haya muchos niños no circuncidados en la aldea, ya que los primeros no pueden ingerir ningún alimento que haya sido cocinado con el mismo fuego con el que se ha preparado la comida de estos niños, ni usar los platos en los que han comido. De nuevo, argumentan que los niños en la aldea se dividen tajantemente en circuncidados e incircuncisos, y que los primeros se burlan de los últimos (pág. 268).

Así, las creencias tradicionales sobre la función del *Mukanda* dan lugar a una situación de incomodidad tanto física como moral, cuando hay muchos chicos incircuncisos en una vecindad (...) En este ambiente, la sugerencia por parte de un adulto de que se celebre el *Mukanda* es recibida con gran alivio (pág. 269).

que participan en ellas deben parecer vagos, ambiguos y confusos, pues los Maring no toman decisiones a través de procedimientos como los votos. Eventualmente, dicen «el discurso es uno»; esto es, se alcanza un acuerdo suficiente para permitir que se tomen medidas, en este caso el *rumbim* plantado, sin que ninguno se oponga inflexiblemente a hacerlo. La plantación del *rumbim* indica sin ambigüedades que el grupo, como respuesta a procesos complicados y largos, pasa de uno a otro de sus dos estados posibles: esto es, un estado de beligerancia y otro de no beligerancia. En la mayoría de los casos, un grupo respondía a las noticias de que sus enemigos habían plantado el *rumbim* plantando el suyo propio, si no lo habían hecho ya. La plantación del *rumbim* por los antagonistas, aunque realizada por separado, parecía en general bastante coordinada, posiblemente porque la situación y las intenciones explícitas les fueran comunicadas a través de las poblaciones neutrales (véase Rappaport 1984).

La plantación del *rumbim* inicia una tregua que evita la guerra hasta que haya cerdos suficientes para ofrecerlos a los antepasados y a los aliados por su ayuda en el combate que acaba de finalizar. Cuando hay consenso de que existe un número de cerdos suficiente —a menudo diez o veinte años después— el *rumbim* se arranca de raíz y las deudas se pagan, mayoritariamente en carne de cerdo en el transcurso de un *kaiko*. El desarraigo del *rumbim* y varios otros ritos propiciatorios que siguen durante el festival señalan una transición de la no beligerancia a una beligerancia potencial. La celebración de estos rituales está inducida, y por lo tanto *significada*, por el logro de un estado particular («animales suficientes para recompensar a los antepasados») en un proceso continuo, el crecimiento de la población de cerdos. Como he comentado este proceso en otro lugar (Rappaport 1984), basta señalar aquí que el cambio demográfico entre los cerdos de los Maring no es un asunto banal. Entre los factores más importantes que lo afectan está la frecuencia de la desgracia humana, ya que las graves enfermedades, heridas y muertes piden el sacrificio de cerdos. La alternancia entre nucleación y dispersión que caracteriza el modelo de asentamiento de los Maring, también puede afectar a la velocidad de crecimiento de la piara. Puesto que todos los cerdos machos están castrados, la preñez de las cerdas se produce por la unión con jabalíes, que parecen reacios a aproximarse a zonas en las que la población humana es densa.

Se deja que las cerdas se muevan en libertad, pero hay mayor probabilidad de que encuentren un jabalí cuando los asentamientos son dispersos.

No se establece de forma específica qué número de cerdos es suficiente para recompensar a los antepasados, pero investigaciones empíricas señalan que «suficiente» se aproxima al número de animales que el grupo local puede soportar y tolerar: hay que dar de comer a los cerdos, y debido a su tendencia a invadir los huertos, pueden ser molestos. Pero muchos factores afectan al número que puede ser tolerado: el número, la salud y la edad de las mujeres de un grupo (las mujeres cuidan de los cerdos y realizan la mayor parte del trabajo en los huertos de los que se alimentan los cerdos), la proporción de malanga y ñame con las batatas en los huertos (los cerdos son alimentados principalmente con batatas, la gente prefiere malanga), y la frecuencia de problemas y violencia causadas por los cerdos (la invasión de huertos por los cerdos con frecuencia lleva a una riña entre el dueño del cerdo y el propietario del huerto). Además, la gente podría considerar que un número menor de cerdos es suficiente para recompensar a sus antepasados, si sus enemigos están preparando saldar la deuda con sus antepasados. Esta decisión preocupa mucho. Si el número de cerdos con los que recompensar a sus antepasados es pequeño, sus antiguos aliados, que reciben la mayoría de los cerdos producidos, pueden concluir que son gente de pocos medios y que no merece la pena volver a apoyarlos. Si se retrasan hasta tener muchos animales, se exponen a un ataque de sus enemigos. La velocidad de crecimiento y el máximo tamaño de una población de cerdos es un índice del bienestar o de la prosperidad de sus dueños. Dado el número de factores que afectan a la demografía porcina, la «prosperidad general» o «bienestar», señalada por el desarraigo del *rumbim*, es una situación muy compleja que implica no solamente un gran número de variables continuas y fluctuantes, sino también relaciones entre estas variables. Sin embargo, esta información cuantitativa, compleja y fluctuante, resumida o reducida por el desarraigo del *rumbim* a una sencilla respuesta de «sí/no» u «o bien/o bien», no está disponible por completo para nadie, ni siquiera para el grupo que realiza el ritual. Pero incluso si así fuera, su relación con el estado de beligerancia del grupo local sería una cuestión de interpretación que, dada su complejidad, vaguedad e inestabilidad,

sería por naturaleza altamente vulnerable. *Pero esta dificultad se supera si se dispone de un mecanismo, como la celebración de un ritual que resuma esa inestable, incierta y compleja información cuantitativa y la transforme en una señal cualitativa de sí/no.* El desarraigo del *rumbim* corresponde exactamente a este mecanismo. Aunque el proceso de fluctuación que induce su celebración solo se conoce vagamente, de forma ambigua e incompleta, *su celebración, señala sin ambigüedades* que el estado general de un grupo local es tal que ahora puede emprender acciones que anteriormente tenía prohibidas. Su celebración es una señal sin ambigüedad, no simplemente de un cambio «más/menos» en el proceso continuo de sus relaciones ecológicas, sino de una transformación de uno en otro de dos posibles estados con relación a la guerra: el de la tregua y el de su ruptura.

En suma, la claridad de los mensajes de la supercisión y la circuncisión, la plantación del *rumbim* y su desarraigo deriva de la oposición entre la celebración y la no celebración del ritual. Esta oposición reduce grandes masas de información compleja «más/menos» para responder a una sencilla pregunta de «sí/no», «apagado/encendido», u «o bien/o bien». Desde el punto de vista de la teoría de la información la celebración de un ritual contiene un bit de información, siendo un «bit» lo que elimina la incertidumbre entre dos alternativas igualmente probables. Las respuestas con un único bit son las más sencillas posibles, y en el normal transcurso de los acontecimientos las más libres de ambigüedad. Puesto que este es el caso, la celebración del ritual puede imponer unas drásticas *distinciones cualitativas sin ambigüedad* a *diferencias cuantitativas ambiguas y continuas*, y así lo hace en los casos arriba señalados (véase Wilden 1972, pág. 177)[17].

[17] No estoy discutiendo la superioridad generalizada de la celebración del ritual como señal sobre otros tipos de señales, ni siquiera de aquellos que manifiestan señales binarias en general. Hay dos cualidades que pueden ser deseables en una señal, pero que resultan incompatibles si no, de hecho, lógicamente opuestas. Por un lado está la claridad o falta de ambigüedad que da al receptor la certeza de lo que está siendo señalado, pero inevitablemente a expensas de una gran cantidad de información. Por otra parte, está la informatividad: un alto contenido informativo y una reflexión detallada sobre los cambios, que proporciona al receptor un detallado conocimiento, aunque a expensas del incremento de la ambigüedad, las aparentes incongruencias, el aumento de la necesidad de una interpretación sensata y la reducción de la certidumbre. Las señales más actuales pueden representar compromisos o compensaciones entre las consideraciones de información y certeza. La señalización binaria, por supuesto, se mantiene cerca de la certidumbre (el caso limitador

Este capítulo trata en general del contenido autorreferencial del ritual, pero la efectividad de la habilidad del ritual para imponer claras distinciones como infancia/madurez, y beligerancia/no beligerancia, en procesos continuos y, por lo demás, ambiguos y para señalar estas distinciones claramente no está confinada a lo autorreferente. La celebración del ritual, que separa el antes del después con absoluta claridad, está admirablemente adaptada para imponer a los continuos de la naturaleza distinciones más drásticas que las de la propia naturaleza. Las rondas anuales de festivales, por ejemplo, distinguen unas estaciones de otras de forma más tajante que los cambios de tiempo. La existencia de estos festivales deja claro, aunque esto sea previsible, que la celebración de rituales sometidos a un calendario o a un ciclo anual (y quizá también los circadianos) no está desprovista de importancia. La certeza de su celebración permanece como un reto a los caprichos del tiempo, que sigue el curso climático estacional desde las épocas más calurosas del año a las más frías.

La característica binaria de la celebración del ritual no lo limita a distinciones simples, ya que los rituales a menudo están dispuestos en series: los ritos de paso situados a lo largo de caminos rectos que conducen a cada humano desde su nacimiento a su fin, festivales que reúnen las estaciones en círculos, rituales alternados que llevan a los

---

es la señal invariable que está desprovista por completo de información, aunque no de significado, un asunto de gran importancia al que volveremos), y se puede sugerir que la manifestación del ritual, al que le es intrínseco lo binario, suele ser importante allí donde la certidumbre es más crucial que la información.

Decir que la certeza y la información son lógicamente opuestas no significa que no puedan ser complementarias. Las manifestaciones del ritual pueden señalar condiciones o situaciones y cambios en ellas sin ambigüedad —según Bateson son «marcadores contextuales»— (1972a, pág. 289). Dentro de los contextos establecidos con certeza por la representación de un ritual existe la oportunidad para una continuada y sensible interpretación de mensajes más informativos. Pero más que esto, la celebración del ritual puede incluso establecer los términos de esta interpretación, porque palabras, gestos e incluso expresiones faciales y movimientos inconscientes del cuerpo pueden significar distintas cosas en diferentes contextos. Bailar en la danza del *kaiko* de otro es muy distinto para un Maring que ejecutar su propia danza por placer. Las mismas palabras pronunciadas en un juzgado y en un cóctel no significan lo mismo, y emociones similares suelen mostrarse en estos lugares de formas distintas. Pero los contextos señalados por el ritual no se limitan a los rituales mismos; las palabras, expresiones y gestos de un hombre iniciado pueden haber sido interpretados de forma diferente a las de los jóvenes no iniciados. En suma, la certeza de la manifestación ritual ayuda a guiar la susceptibilidad y la atención a interpretaciones apropiadas de mensajes altamente informativos pero vagos y ambiguos.

hombres desde la guerra a la paz, y de la paz de nuevo a la guerra, *sabbaths* que establecen secuencias de días en semanas, los rituales establecidos al final y al comienzo de los años. Los lapsos de tiempo entre dichos rituales no se adecúan de modo natural a los acontecimientos del tipo «época de calor» o «aumentos de la natalidad», sino que se rigen por periodos significativos: infancia, juventud, madurez; primavera, verano, otoño, invierno; guerra y paz. Estas circunstancias, unidas a los rituales que las marcan, forman un todo significativo: vidas e historias, semanas y años que transforman las vidas en historias y sociedades, y a su vez, las sociedades e historias situadas en el orden del cosmos. Comentaremos el papel del ritual en la construcción del tiempo en el capítulo 6.

La celebración del ritual se parece a una calculadora digital por su forma de actuar, así como por sus efectos sobre procesos continuos. En un libro de texto introductorio relativo al diseño lógico de circuitos digitales, C. M. Reeves escribió hace alguno años: «El buen funcionamiento de una auténtica máquina depende de si es capaz de separar los intervalos de tiempo en los que las variables obtienen los valores deseados de aquellos en los que están cambiando. Lógicamente, el paso de tiempo es discreto mientras que físicamente es continuo» (1972, pág. 7). Las máquinas modernas generalmente reducen los intervalos de tiempo en los cuales los valores de las variables están cambiando de manera continua a micro o nanosegundos, que al considerarse instantáneos, son obviados en sus cálculos basados en valores que tenían antes o después del cambio. Análogamente, en algunos rituales los valores de algunas variables cambian en el transcurso de un ritual o de una serie de rituales (Van Gennep 1986; Turner 1969). Entre un acto de separación de la vida diaria y un acto de reagregación en la misma, hay un periodo liminal durante el cual se transforman algunos aspectos de la situación o del estado de alguno o de todos los actores. Al igual que en el caso de la máquina digital, el tiempo durante el cual cambian en el ritual los valores de las variables, está fuera del tiempo ordinario, como afirma Eliade (1959, etc.) y otros colegas. En contraste con la máquina, sin embargo, en la que el «tiempo entre tiempos» es prácticamente un periodo infinitesimal, liminal o marginal, ritualmente demarcado, puede durar horas, días e incluso meses o

años. Además, sabemos que lo que ocurre durante los rituales, y que lo que es fundamental para transformar algún aspecto de los estados de los actores, no siempre es completamente discursivo o digital. En los intersticios de tiempo, en los tiempos fuera del tiempo que se encuentran entre los antes y los después que los rituales distinguen tan claramente, puede haber un tiempo de representación continua y muy afectiva en la cual los límites y distinciones han sido suprimidos más que aclarados. Enfatizar, como hago en este apartado, los aspectos digitales del ritual no significa negar sus aspectos analógicos. Más adelante volveremos al corazón analógico, que tiene lugar preferente y sin interferencias en el apartado dedicado a la celebración del ritual.

9. La celebración del ritual y la articulación de sistemas distintos

La celebración del ritual no solamente articula lo que él mismo distingue, como las estaciones del año por los festivales o el sacrificio, o lo que él mismo separa, como la guerra de la paz mediante una declaración formal. Podemos señalar que en los casos citados también facilita —o incluso hace posible— la transmisión de información a través de los límites de sistemas «distintos». Hay dificultades para definir qué es lo que distingue los sistemas que parecen ser distintos, pero por ahora, dichas distinciones pueden estar ilustradas por los términos opuestos de «privado» frente a «público», procesos o sistemas en nuestras ilustraciones que conciernen a los ritos de paso, y, en el caso de los Maring, por la oposición «sistema local frente a sistema regional». En la supercisión tahitiana, las informaciones sobre los procesos físicos y psíquicos que se producen en el interior de la intimidad de un joven se resumen y transmiten a un sistema (social) público. En el *Mukanda* ndembu, que se representa cuando los hombres adultos así lo deciden, el flujo del sistema público al privado parece más significativo. Son los hombres quienes transmiten la información social —información sobre su nuevo estatus y sus deberes y prerrogativas— que los chicos tienen no solamente el deber, sino la obligación, en tanto que actores públicos, de incorporar a su persona pública; pero estos deben también de alguna manera acomodarla a sus procesos psíquicos íntimos.

Entre los indios estadounidenses parece haber importantes flujos en ambos sentidos. De un modo formalmente similar, el desarraigo del *rumbim* transmite información sobre un sistema ecológico local (un sistema de interacciones entre un grupo humano local y los miembros de otras especies con las que comparte el territorio) en un sistema regional (un sistema de transacciones que incluyen la guerra, el matrimonio y el comercio entre varios grupos locales humanos que ocupan una región más amplia).

La transducción (término técnico que se utiliza para indicar la transmisión de información o energía desde una forma o sistema a otro) no siempre es una cuestión de simple transmisión. A menudo es necesario trasladar información en términos que tengan significado para el sistema o subsistema receptor. Algunas veces, la traducción, si así debiera llamarse, es una sencilla cuestión de modalidad cambiante, por ejemplo las ranuras del disco de un fonógrafo a los sonidos que salen por el altavoz. Los «lenguajes» o mediciones de los dos subsistemas, las ranuras de los discos y las vibraciones del altavoz, se supone que se corresponden entre sí perfectamente. Para cada ranura de una dimensión concreta hay una vibración de una frecuencia y un volumen proporcional, y una traducción continua y analógica de la información desde la ranura hasta la vibración de la aguja, desde el impulso eléctrico a la vibración del altavoz para que emita el sonido posible y deseable. Pero dicha correspondencia entre la organización y las actividades de los sistemas o subsistemas interactuantes no es usual en la naturaleza, y ciertamente no se da en nuestros ejemplos. Los sistemas públicos no son reflejo de los sistemas privados, ni el sistema regional de los Maring se corresponde en estructura o función con los ecosistemas locales en los que la población que los constituye también participa. Además, las relaciones entre los sistemas públicos y privados y los sistemas regionales y ecológicos no son completamente coherentes. Esto es, la frecuencia, intensidad y naturaleza de las interacciones sociales entre los tahitianos, o de cualquier otro pueblo, no varía en proporción directa con los cambios en los estados afectivos y físicos de los participantes, ni los intercambios de cerdo, conchas de perlas y mujeres entre los grupos locales de los Maring va y viene como respuesta directa y proporcional a los cambios en el rendimiento de los huertos o a las fluctuaciones en los tamaños de las piaras de cerdos

de los grupos intercambiadores. Aunque están relacionados, y aunque las mismas entidades —individuos humanos— participan de forma continua, los procesos públicos y privados son casi autónomos entre sí, y lo mismo puede decirse de la relación entre las transacciones ecológicas de las poblaciones Maring y de sus relaciones sociales, económicas y políticas. Ningún miembro de cualquiera de los pares es consecuencia directa ni el resultado del sistema al que está unido. Puesto que este es el caso, el proceso inherente o incluso definitorio de los miembros contrastados de estos pares no solo es distintivo, sino también inconmensurable. Los sistemas públicos y los sistemas privados no tratan, por decirlo así, «sobre las mismas cosas» y tampoco coinciden en sus modos de medición y en sus «lenguajes».

Los métodos de medición subjetiva y los lenguajes de los sistemas privados se interesan por lo orgánico y lo físico; los fenómenos a los que se refieren son muchos, variados, y a menudo desconocidos o están ocultos para aquellos que los experimentan. Pueden incluir niveles de azúcar en la sangre e ingestiones de calorías y proteínas; relaciones de crecimiento y tamaño; niveles y tipos de tensiones físicas y psíquicas; sentimientos de bienestar, depresión, ansiedad, confianza, miedo, fustración, ira, odio, amor y veneración; deseos, acciones y fines; la cantidad y tipos de conocimiento adquirido, y muchas cosas más. El sistema «se refiere» al crecimiento y la salud del organismo, a la gratificación de sus necesidades y deseos, y finalmente a su propia supervivencia. El «pensamiento del proceso primario» —caracterizado por la imaginería, la alusión, la analogía, la metáfora, la metonimia y el simbolismo, más que por formulaciones verbales, del que hay una ausencia de una condicional negativa, o de conjunciones calificativas y que está muy cargado emocionalmente (Bateson 1972e, Brenner 1957, pág. 534, Fenichel 1945, pág. 47)—tiene un sitio prominente y quizá predominante en los sistemas privados, o al menos en alguno de los subsistemas de estos.

Las mediciones o el lenguaje de los sistemas públicos, en contraste, se refieren a los acontecimientos, entidades o procesos sociales, económicos, demográficos y políticos: estatus y papeles; matrimonio, comercio y venganza; índices de natalidad y mortalidad; fisión y fusión; diferenciación y homogeneidad social y cultural. Dichos siste-

mas «se refieren» al mantenimiento y transformación de órdenes sociales o a la proliferación de grupos organizativos cuyas interacciones se rigen por las convenciones de los órdenes sociales. «El pensamiento de proceso secundario», consciente, racional, en gran medida verbal y obediente a las leyes de la sintaxis y de la lógica (Brenner 1957, pág. 52, Fenichel 1945, pág. 49) domina la ordenación de los sistemas públicos.

Los términos de los sistemas locales de los Maring, aunque en gran medida resumidos en la dinámica de las poblaciones porcinas, son ecológicos. Se refieren a una superficie de metros en explotación y a los metros en barbecho, al contenido orgánico y a la estructura del suelo, a la proporción de cosechas en los huertos, al despliegue de energía en varias actividades, a la energía y nutrientes obtenidos por área, y a la energía consumida, a la diversidad de especies, al tamaño y dinámica de la población humana y su piara de cerdos y muchas otras cosas. El sistema «trata» de realizar intercambios tróficos y de que las poblaciones de distintas especies participan en ellos. Las mediciones del sistema regional de los Maring están relacionadas con los números de mujeres dadas y recibidas, propiedades con valor debidas y cambiadas, el número de hombres muertos por los enemigos. El sistema trata explícitamente de la alianza, el comercio y la guerra, e implícitamente de la continuidad de una población o sociedad o incluso de una cultura regional.

Estas distinciones tienen el defecto de que proporcionan un criterio sin ambigüedad por medio del cual se distinguen sistemas de distintos tipos. Pero debe quedar bien claro que para distinguir sistemas no necesariamente hay que distinguir o separar entidades *discretas*. Cualquier ser humano es una realización de un sistema psicofísico privado (dentro del cual pueden, por supuesto, distinguirse muchos subsistemas) al mismo tiempo que él o ella participa, o es un componente de un sistema público, y a su vez los sistemas públicos pueden estar compuestos por subsistemas más menos imposibles de medir. Los grupos locales de los Maring participan en ecosistemas locales, en sistemas de intercambios tróficos entre poblaciones simpátricas de especies distintas, y un sistema regional, un sistema de intercambios de personas, mercancías y (a través de la guerra) tierra, entre la poblaciones alopátricas de la misma especie. El término «sistema» se refiere aquí a conjuntos de procesos más o menos coherentes, y *no* a entida-

des distintas. A diferencia de los sistemas pueden compartir componentes, pero están formados por unidades de difícil medición, tienen objetivos distintos y vienen «en» «lenguajes» o sistemas métricos distintos.

Puesto que los procesos de cada uno de los sistemas que hemos tomado como ejemplos son distintos de aquellos que definen el sistema con el que están en interacción, y puesto que sus medidas son inconmensurables, una información continuamente fluctuante de uno no puede ser directamente significativa en el otro. Aquí utilizo el término «significativo» para referirme al efecto que tiene la información sobre las operaciones, en particular las operaciones reguladoras, del sistema receptor. Equivale a decir que la información «no es directamente significativa», o sea, que se expresa en términos que no pueden, sin traducción, formar parte del proceso de información del receptor. Pero decir que la información sobre el proceso que se da en un sistema no tiene significado directo en el otro sistema *no quiere decir* que sea irrelevante. Está fuera de toda duda que los cambios en la condición física y psíquica de los organismos que componen una unidad social pueden afectar al final a su funcionamiento, aunque probablemente no inmediatamente o de forma proporcionada, y lo mismo puede decirse de la relación del sistema ecológico local con el sistema regional de los Maring. Entonces, el problema es trasladar la información *pertinente* a los sistemas de receptores en términos que le sean *significativos.*

El ritual ofrece una solución a este problema. Como ya hemos observado, la forma del ritual apagado/encendido puede simplificar la información cuantitativa que lo indujo, convirtiéndola en una sencilla señal de si/no u o bien/o bien. Esta señal no solamente no es ambigua, sino que puede también poseer un significado para un sistema receptor de un tipo distinto del sistema transmisor. Por ejemplo, la supercisión puede considerarse como una respuesta o bien/o bien a la pregunta «¿chico u hombre?». Chico/hombre es una distinción social o pública que puede imponerse en los procesos continuos de maduración del varón de los que, sin embargo, los observadores parecen considerar que surge. Esto quiere decir que los términos «chico» y «hombre» tienen significado tanto en el sistema público como en el privado. De manera similar, el desarraigo del *rumbim* puede tomarse como

una respuesta de «sí» a la pregunta: «¿Tienen los Tsembaga cerdos suficientes para recompensar a sus antepasados?». Cerdos suficientes para recompensar a sus antepasados es al mismo tiempo una afirmación significativa sobre las relaciones locales medioambientales y las relaciones políticas regionales. Para decirlo de otra forma, es una intersección de dos juegos de procesos continuos y relacionados pero incomnensurables, procesos ecológicos locales por una parte y procesos sociopolíticos regionales por otra.

Estamos hablando aquí sobre una manifestación cultural de una amplitud grande o incluso de un fenómeno universal. La transducción del control entre componentes distintos de sistemas orgánicos también parece apoyarse fuertemente en mecanismos binarios debido a la dificultad de trasladar información cuantitativa directamente entre fenómenos inconmensurables (Goldman 1960) y Wilden (1972, pág. 159) han escrito: «[Una] característica que aparece en el estudio del sistema nervioso parece ser que la digitalización siempre es necesaria cuando van a cruzarse algunos límites, límites entre sistemas de "tipos" o "estados" distintos, aunque el modo en que se pueden definir operativamente estos tipos o límites todavía no está claro». Esta proposición se sustenta en la aplicación de la distinción analógica/digital a la fonología, al psicoanálisis, a la interpretación, a la teoría del intercambio y a la antropología.

10. La celebración del ritual y el amortiguamiento frente a la ruptura

La celebración del ritual, pues, es adecuada por su naturaleza binaria, no solamente para hacer distinciones en los fenómenos continuos, sino también para articular procesos que son diferentes o inconmensurables. Distinción y articulación son funciones que contrastan, pero que no son contradictorias entre sí. Los tiempos de guerra y paz no solo están diferenciados y señalados por los rituales de los Maring, sino que están articulados por los mismos rituales que los distinguen en una alternancia regulada. La distinción entre el sistema privado de los procesos físicos y psíquicos y el sistema público de estatus y roles no es un mecanismo de distinciones alcanzadas por la celebración del



ritual (y la participación en el mismo), pero la celebración del ritual sí agudiza el límite entre ellos, aislando uno del otro al mismo tiempo y de la misma forma que los articula. Como tal, protege la casi autonomía de cada uno de los sistemas que articula. Esto tiene una importancia para la adaptación.

Ya hemos señalado que la frecuencia, intensidad y naturaleza de las interacciones sociales no varían en proporción directa con los cambios en el estado psíquico de aquellos que forman parte de ellas. Puede añadirse ahora que sería desastroso si lo hicieran. Lo mismo puede decirse para las relaciones entre otros sistemas articulados, tanto similares como distintos. Es un axioma que ningún sistema viviente podría sobrevivir sin interactuar con otros, pero no es menos cierto que nada podría sobrevivir si no hubiera una discontinuidad parcial en las cadenas de causa y efecto. Si no la hubiera, los desórdenes originados en cualquier lugar podrían expandirse rápidamente por todas partes, y todo en la naturaleza estaría continuamente sujeto a tensiones intensas y contradictorias. Las discontinuidades causales y la casi autonomía de los sistemas de los que se compone el mundo no son solamente aspectos obvios de la naturaleza; son cruciales. Pero decir que son obvios y cruciales no quiere decir que tengan que darse por sentados. Hace años Geoffrey Vickers (1968) observó que el problema de la civilización contemporánea no es que no seamos un mundo, sino que lo somos. En otro lugar (1969, 1977, 1994) he argumentado que la «hipercoherencia», un grado de coherencia sistémica[18] demasiado grande, puede ser tan letal como su falta.

El trastorno generalizado se hace cada vez más probable con el aumento de la coherencia. Puede estar producido por palabras así como por hechos de fuerza, y puede surgir como respuesta a mensajes en sí inocentes. Pero la transducción a través de la celebración ritual reduce la posibilidad de dicho trastorno reduciendo, simplificando y haciendo que la información transmitida carezca de ambigüedades y tenga significado. Esto quiere decir que al establecer o

[18] El término «coherencia» se refiere a la medida en que un cambio en el estado de un componente de un sistema efectúa cambios en otros. En un sistema plenamente coherente un cambio en cualquiera de sus componentes provoca cambios inmediatos y proporcionales en todos los restantes (Hall & Fagan 1956).

proteger sistemas distintos y casi autónomos, el ritual ayuda a limitar la coherencia del mundo a niveles tolerables. Para decirlo de un modo un poco distinto, la celebración del ritual puede no solamente primero distinguir y después articular sistemas casi autónomos y distintivos; también puede reducir la probabilidad de que uno provoque trastornos en el otro.

El asunto es complejo e incluso oscuro, y por ello precisa análisis y algunos ejemplos. Ya hemos visto que la celebración de un ritual puede eliminar la ambigüedad que envuelve las condiciones que invocan su ejecución. Hemos observado que los procesos continuos más/menos pueden provocar la celebración de un ritual, pero es en la naturaleza binaria de dicha celebración donde se señala la transición del uno a otro de dos posibles estados discretos. Dicha reducción de ambigüedad, he argumentado (y es equivalente a la tautología), intensifica la claridad de los mensajes así transmitidos. Añadiré ahora que también los «purifica», por así decirlo. Es decir, aunque quizá no elimine toda la ambivalencia que puedan alcanzar sus transmisiones, tiende a neutralizar la posibilidad de contaminar los efectos sociales de esta condición psíquica. Por ejemplo, la plantación del *rumbim* no espera que cada hombre, habiendo reconciliado completamente su cólera, hostilidad, pena, duda y otras emociones conflictivas, llegue a la convicción, en un acuerdo con el resto de compañeros, de que ahora es el tiempo apropiado para realizar este ritual y de este modo suspender la guerra. El *rumbim* puede ser plantado mientras muchos hombres todavía dudan. De igual forma, el joven tahitiano, puede decidir someterse a la supercisión, mientras sigue teniendo dudas sobre la conveniencia de dejar la niñez para hacerse un *taure'are'a*. La plantación del *rumbim* es una señal tanto para aquellos que proceden a introducirlo en la tierra como para el resto; el corte del cuchillo del supercisor es una señal mayor incluso para los muchachos que han decidido someterse a la operación que para los demás de que *a pesar de* su continua ambivalencia han realizado una acción *definitiva*, acción que redefine su estatus social, y que en términos sociales es exactamente eso. Para bien o para mal, los varones Maring por el momento han dejado de ser guerreros para ser agricultores; el joven tahitiano ha dejado irrevocablemente la infancia para convertirse en un muchacho. El nuevo estatus social no está anulado, ni siquiera modificado por la

ambivalencia con relación a la asunción, o incluso por las emociones y actitudes incompatibles con él. Dichas actitudes, por así decirlo, se «filtran» en el proceso de transducción ritual: son fenómenos psíquicos «privados» que no tienen lugar en el sistema social público. En otras palabras, la celebración del ritual protege los procesos sociales de la infección por procesos psíquicos contrarios. Este relato subraya un punto señalado en el capítulo 2: que los mismos participantes son probablemente la parte más importante a la que va dirigido el ritual.

La protección de procesos sociales del «ruido» psíquico (para emplear otra metáfora común, usada en comunicación) no se limita al defensivo «filtrado». La decisión es formalmente intrínseca a la celebración de los rituales sin periodicidad fija, quedando así señalada por su celebración. Pero la señal de la decisión no refleja sencillamente uno de los muchos, incontables e incluso infinito número de posibles estados en los procesos continuos. El acto de decisión sí/no, implícito en la celebración del ritual, concluye el proceso de decisión. De esta forma, la celebración de los rituales —que puede ser indistinguible de las decisiones para realizarlos— no está simplemente inducida por procesos más/menos. Está impuesta sobre ellos reflexivamente, y sus límites han sido prefijados. De esta forma puede sugerirse por ejemplo que la celebración de los rituales de la supercisión o circuncisión separa a los chicos de la infancia, y puede ser importante en la eliminación de actitudes infantiles que, de permitirse su existencia desinhibida, podrían impedir su desarrollo hacia la virilidad. Dichos rituales privan a las actitudes y dependencias juveniles de apoyo institucional, y puesto que ya no se consideran apropiadas y ya no son respaldadas, se espera que no tarden en desaparecer. El único bit de información implícito en la celebración del ritual no solamente pone fin a la niñez, sino que (puesto que la celebración del ritual es la respuesta a una pregunta sí/no) da comienzo a otra etapa de la vida. Al participar en el ritual, un chico efectúa una de las transformaciones en el proceso de su ontogenia social, un proceso solamente correlativo *grosso modo* e insuficientemente guiado por la madurez física al informarse irrevocablemente de ello. Las actividades de la guerra y las actividades de la paz, que podrían interferirse mutuamente si no estuvieran separadas en tiempo y espacio están claramente separadas por los rituales del *rumbim*, que, indican que el tiempo ha acabado para las

unas y está comenzando para las otras, imponen sobre las relaciones políticas un orden de alternancia rotunda y sin ambigüedad, un orden que no es intrínseco a las complejas fluctuaciones continuas de las ambiciones guerreras de los hombres, planes de paz, bienestar económico, sentimientos de honor y de vergüenza, o suerte ecológica y demográfica. Al plantar o desarraigar el *rumbim*, un grupo se informa a sí mismo, así como a otros, de su cambio de estado. Es probable que en la *mayoría* de los rituales, los participantes transmitan información sobre sus propios estados *a otros, pero en todos los rituales se transmiten dicha información a ellos mismos. La participación en el ritual,* como se observó en el último capítulo, *no es solamente informativa, sino autoinformativa.*

El contenido, así como la celebración de los rituales, puede ser autoinformativo; por ejemplo, cuando se informa a un grupo de su propio tamaño y de la fortaleza en un despliegue epideíctico, aunque aquí nos interesa más la celebración del ritual. Para que la celebración del ritual informe al transmisor de su propio estado debe hacer algo más que reflejar, como si fuera un espejo, toda la complejidad, ambigüedad, vaguedad e inestabilidad de su estado. Debe *definir* este estado para él en términos que sean los más sencillos que puedan concebirse, esto es, como una de un par de alternativas. Es un guerrero o un agricultor, un «chico» o un «hombre», un miembro de este grupo local o de este otro, a pesar de cualquier ambivalencia que le siga atormentando en privado. Y ya que la celebración de un ritual alivia la incertidumbre del momento informando a los transmisores de sus estados inmediatos, de igual modo pueden las sucesivas celebraciones de una serie de rituales introducir órdenes duraderos en sus días, en sus años, en sus vidas.

Para que la participación en un ritual indique su estado a un participante es necesario que imponga forma en su condición amorfa. Pero puede plantearse alguna pregunta sobre la aserción de la capacidad autoinformativa de la participación en el ritual, y está bien aclarar que esta afirmación no niega que en algunos rituales diferentes participantes tienen diferentes funciones, y que algunos de ellos parecen informar a los otros. En los ritos de paso, por ejemplo, hay novatos e iniciadores, la novia y el novio no recitan toda la liturgia que los transforma en marido y mujer, los comunicantes reciben la Eucaristía de manos del sacerdote. En muchos rituales hay celebrantes que presentan a otros

participantes las definiciones adecuadas a sus estados. Pero la participación es sin embargo autoinformativa; solamente a través de la participación, los participantes se abren a tales definiciones de sus estados. La participación de un individuo es resultado de —o un aspecto de— su propia acción, que es frecuentemente su propia elección; incluso en casos en los que él o ella no tienen, a efectos prácticos, más opción que participar, siempre queda un resquicio para la duda, y él o ella podrían al menos concebiblemente hacer otra cosa.

En algunos rituales, los sistemas ecológicos locales pueden estar articulados con los sistemas políticos regionales, y en muchos otros las unidades sociales de diferente magnitud o tipo pueden entrar en contacto. Nuestro argumento propone, sin embargo, que *todos* los procesos psicofísicos privados y los órdenes públicos rituales, están articulados unos con otros y amortiguados unos por los otros. Esto estaba claro en el caso de los jóvenes tahitianos, y no lo es menos en el caso de la plantación o del desarraigo del *rumbim* entre los Maring. Al participar en estos rituales cada hombre maring impone sobre su propio yo la transformación de su estado público. Al desarraigar el *rumbim*, él mismo se transforma de administrador en guerrero potencial; al plantar el *rumbim*, de guerrero en administrador.

La circunstancia o la forma mediante la cual el ejecutante define su estado (hombre, guerrero, caballero, rey, sujeto, penitente, ciudadano, loco) no se percibe en estado puro desde el momento en que él reflexiona sobre su condición o recibe un mensaje de sus iniciadores, de haberlos. Dichos estados están codificados tanto en las secuencias ordenadas de sucesos que ocurren dentro de los rituales como en las series ordenadas de celebraciones de rituales que unen las vidas, las sociedades y el cosmos. Están dirigidos, por así decirlo, por un canon, y es en el canon donde los participantes los encuentran y los fomentan. Así adquieren un significado dentro de los órdenes canónicos en los que se encuentran, lo que quiere decir que su relación con los otros términos encontrados se establece, y en algunos casos se conoce, normalmente de forma explícita. También tienen referentes sociales y cosmológicos más allá de la ejecución del ritual en el espacio y en el tiempo. Al participar en un ritual el ejecutante sale de su *intimidad*, por así decirlo, a un orden canónico *público* para obtener la categoría que él entonces impone a su proceso privado. El canon, que es

más o menos invariable, proporciona conjuntos de categorías muy limitados, en cuyos términos los estados de los participantes pueden variar, bien a través de transformaciones irreversibles como en los ritos de paso, o a través de fluctuaciones de menos duración, como pureza o contaminación, violación de la propiedad y reparación de daños, la declaración y derogación de tabúes, alternancias entre guerra y paz, etcétera. Es en el canon donde la personalidad comprometida con el ritual encuentra el significado que se refiere a ella misma. Sin canon, los mensajes autorreferenciales del ritual no tendrían significado e incluso no existirían como tales. Danzar en un *kaiko* no sería nada más que danzar. Lo canónico guía, limita y de hecho define lo autorreferencial. Pero esto no significa que lo autorreferencial esté subordinado sin ambigüedades a lo canónico. Como ya señalamos al principio de este capítulo, en todos los rituales suficientemente largos para constituir órdenes litúrgicos, hay un mensaje autorreferencial sin el cual el canon quedaría sin fuerza, o incluso sin sentido. La discusión de los mensajes autorreferenciales del ritual lleva así de forma natural al contenido canónico del ritual. El siguiente capítulo tratará de su relación.

4

Representaciones de significado

A la compleja relación entre las corrientes autorreferenciales y canónicas de los mensajes rituales se llega mejor a través de una exploración posterior de la relación entre la teoría y los hechos. Tras una discusión preliminar de los principios de eficacia generales, trataremos ahora de un mensaje indexado crucial, intrínseco a la misma forma del ritual, al que se aludió al final del segundo capítulo, en ausencia del cual el canon sería inconsecuente. Nos acercamos ahora a lo que entiendo que es la función fundamental del ritual, y a su luz discutiremos el establecimiento de la convención en el ritual y el contrato social y la moralidad que le es inherente. Estas observaciones proporcionan motivos para considerar al ritual como el acto social básico de la humanidad.

Al final del capítulo anterior, argumenté que la participación en los rituales podría no solamente indicar aspectos de los estados contemporáneos de los ejecutantes sino imponer decisiones que transformen estos estados. Podría parecer que un torpe movimiento de mano de un prestidigitador estuviera mal escondido en ese argumento; pero no es así. Afirmar por un lado que la supercisión, por ejemplo, indica que un chico ha alcanzado cierto estado en su proceso de maduración, y por otro impone una decisión dicótoma en este proceso, puede parecer ingenuamente confuso, o insinceramente confuso. Indicar una condición es una cosa, transformarla otra. Las dos, sin embargo, no se confunden. Ambas se combinan. Algunos, si no la mayoría, de los mensajes autorreferenciales que se dan durante el ritual no simplemente «dicen algo» sobre el estado del ejecutante, sino que «hacen algo» respecto a él. Es indudable que un chico tahitiano quiere indicarnos algo sobre su estado ontogenético cuando decide supercidarse. Pero del mismo modo no cabe duda que el chico «lo ha llevado a

cabo». De la misma forma, la danza de los Maring en un *kaiko* indica la promesa de ayudar a sus anfitriones en la guerra[1]. La danza no puede evitar ser una señal de esta promesa porque, entre los Maring, la danza hace efectiva la promesa. Esto quiere decir además que esta señal es indexada —y no simplemente simbólica— porque los actos de danzar y prometer son uno y el mismo. Por supuesto que dicha promesa puede romperse, pero con los motivos discutidos en el capítulo 2, es posible afirmar que no hay forma de mentir sobre el hecho de haber prometido.

Antes se argumentó que muchos, si no todos, los mensajes autorreferenciales del ritual tenían un carácter indexado. Ahora pondré más énfasis en un punto señalado de paso en el capítulo 1: que la naturaleza indexada de los actos que indican estados convencionales —como las promesas— es una consecuencia del logro de aquello que indiquen. Anteriormente señalábamos que la relación entre signo y significado en las transmisiones indexadas autorreferenciales es la inversa de lo que es en las transmisiones simbólicas más familiares. En el uso informal cotidiano, y normalmente de forma despreocupada, consideramos que los signos, indexados o de otra forma, informan, describen, representan, indican, designan, reflejan o significan situaciones que existen independientemente de ellas y que normalmente son previas a nuestras referencias a ellas. En el caso de los actos y de las expresiones rituales por las que estamos interesados, el signo produce la situación —he aquí la magia del ritual— y habiéndola producido no puede evitar indicarla. En este mismo capítulo, volveremos a hablar del mensaje indexado indispensable. Nos interesan además las formas en que se transforman los estados convencionales y en los niveles más profundos, tal como se establecen las convenciones en el ritual. Puesto que el significado de lo que he estado llamando «el mensaje indexado más profundo del ritual» se dilucida mejor en dicho

[1] La danza de los Maring y la plantación del *rumbim* son ejemplos en los que el participante transforma su propio estado, pero no todos los ejemplos de transformaciones rituales son autotransformadoras. Uno o más participantes pueden cambiar la condición de otros. Que una persona autorizada recite una fórmula peculiar como «yo te nombro caballero» quizá acompañado de una determinada acción como tocar el hombro del hombre arrodillado con una espada, no es solamente para decirle que es un caballero o cómo serlo. Se le nombra caballero y se les hace partícipes al propio interesado y al resto de que es ahora un caballero.

contexto, sentemos antes las premisas del concepto «eficacia», que nos ayudarán a comprenderlo mejor.

1. Lo físico y significativo

Tanto la celebración de un ritual como su contenido forman y transforman aquello sobre lo que imponen, pero, como señalamos en el capítulo 2, no esencialmente por la fuerza de la energía o un gasto de la materia. Lo que a menudo se llama su «potencia»[2] descansa sobre otros medios o principios. Podemos discernir en la naturaleza dos tipos generales de eficacia: la física y la significativa. La eficacia de lo que Leach llama «técnica», teniendo en cuenta que obtiene sus resultados a través de la materia y de la energía según las leyes de la física y de la química, es, en gran medida, por no decir completamente, física, pero la oración no lo es, ni lo es el ritual, ni las palabras. Su eficacia está basada en los principios de la comunicación.

---

[2] Foucault (1990, pág. 92) apuntó que:

> el poder debe ser entendido en primera instancia como una multiplicidad de relaciones de fuerza inmanentes en la esfera en la que operan y que constituyen su propia organización; como el proceso que a través de problemas y confrontaciones incesantes los transforma, fortalece o los cambia completamente; como el apoyo que estas relaciones de fuerza encuentran unas en otras, formando así una cadena o sistema, o por el contrario, las disyunciones y contradicciones que las aíslan a unas de otras; y finalmente, como las estrategias en las que surten efecto, cuyo diseño general o cristalización institucional está encarnado en el aparato del estado, en la formulación de la ley, en las distintas hegemonías sociales

Poco se gana atacando el uso que otro hace de las palabras, en especial cuando llegan a establecerse tan bien como la influyente definición de Foucault. La concepción de Foucault, desarrollada en un debate central que se ocupaba de las fuerzas sociales que dan forma a la sexualidad, encomiablemente, no se preocupa tanto del desarrollo de una teoría del poder como de una analítica del poder (1990, págs. 82 y ss., *passim*). Sin embargo, me parece que esta visión, a pesar de su énfasis en el análisis, puede oscurecer las diferencias fundamentales en la naturaleza de la eficacia de los distintos agentes, especialmente en la medida en que están basadas en principios físicos o comunicativos. ¿Por qué, por ejemplo, actúa el receptor de una orden, instrucción, norma, declaración política o declaración de principios conforme a tal directriz? ¿Es que la autoridad —un lugar en una red de comunicación desde la que fluyen las órdenes— es físicamente poderosa (puede ejercer la fuerza física sobre los recalcitrantes), se considera fuente de «autoridad», es decir, experta, es persuasiva, o su naturaleza es sacra o está santificada? Yo reservo el término «poder» para hacer referencia a fuerzas o capacidades susceptibles de la descripción y la valoración en términos de la medición de la materia y la energía, reconociendo que hay otros campos sobre los cuales pueden situarse las autoridades. Esto está de acuerdo con el uso que hace de la cuestión del lenguaje Richard Bierstadt (1950, pág. 737).

Bateson ha señalado algunas diferencias generales entre las dos clases:

> cuando Vd. se introduce en el mundo de la comunicación, de la organización, etc., deja atrás todo el mundo en el que los efectos están provocados por fuerzas e impactos e intercambios de energía. Entra en un mundo en el que los «efectos» —y no estoy seguro de si uno debería todavía utilizar la misma palabra— están causados por diferencias [bits de información]...
>
> Toda la relación de energía es distinta. En el mundo de la mente, nada (lo inexistente) puede ser una causa. En la ciencia pura, nos preguntamos por causas, y esperamos que existan y sean «reales». Pero recuerde que cero es distinto de uno, y puesto que cero es distinto de uno, cero puede ser una causa en [...] el mundo de la comunicación. La carta que Vd. no escribió puede tener una respuesta airada; el impreso del impuesto de la renta que Vd. no rellena puede hacer que los chicos de Hacienda tomen medidas enérgicas, pues ellos también desayunan, comen, meriendan y cenan y pueden reaccionar con la energía que obtienen de su metabolismo. La carta que nunca existió no es de ningún modo una fuente de energía [...] lo que entendemos por información, la unidad elemental de información, es una diferencia que establece una diferencia, y es capaz de establecer una diferencia porque los caminos neurales a lo largo de los que viaja y en los que se transforma continuamente están a su vez provistos de energía...
>
> Los caminos están listos para dispararse. Podemos incluso decir que la pregunta ya está implícita en ellos.
>
> Sin embargo hay un importante contraste entre la mayoría de los caminos de información del interior del cuerpo y la mayoría [...] de los de fuera [...] Las diferencias [externas] [...] son en primer lugar transformadas en diferencias [...] de luz o sonido y de esta forma viajan a mis órganos [...] sensoriales. La primera parte de su viaje está cargada de energía al estilo de la ciencia pura tradicional, desde «atrás». Pero cuando las diferencias se introducen en mi cuerpo disparando un órgano final, este tipo de viaje se sustituye por un viaje cargado de energía en cada paso por la energía metabólica latente en el protoplasma que *recibe* la diferencia, la recrea o la transforma y la transmite (1972d, págs. 452–453; la *cursiva* está en el original de Bateson).

Puesto que tengo un pequeño desacuerdo con Bateson, en el sentido de que para mí la información es solo una forma de significado, y

puesto que no creo que todas las formas de significado puedan reducirse a la información en sentido estricto, prefiero referirme a la clase en la que se incluye el ritual como aquella de «actos significativos (más que informativos)».

Distinguir lo significativo y lo físico como dos clases distintas de eficacia, no es proponer que estén separadas o sean separables por naturaleza. Que el ritual consiga sus efectos a través de la comunicación de los significados no implica que no consuma ni movilice energía y materia, ni que algunos procesos técnicos carezcan de significado. La materia-energía que carece de información carece necesariamente de vida: la información y otras formas de significado separadas de la materia-energía podrían concebirse como abstracciones matemáticas o formales, espíritu puro o ideal platónico, pero el acto de concepción como tal, al ser un proceso biológico como los demás actos de concepción, no podría darse en ausencia de materia y energía. Aunque aquí parece no haber una relación directa entre la carga de significado de los mensajes y la cantidad de energía necesaria para transmitirlos, la comunicación del significado, tanto informativo como de orden superior, siempre precisa de energía y algunas veces también de materia. Incluso el discurso está movido por energía, y la información está inscrita en papel, grabada en piedra, combinada en ADN y encapsulada en una cinta magnética. Y, recíprocamente, cualquier cambio detectado por un organismo en el flujo de energía al cual está sometido, o cualquier cambio que detecta en su entorno material, le lleva información, puesto que información es, en uno de sus aspectos, diferencia detectada, o al menos detectable. Además, como observa Bateson, la materia-energía y los procesos informativos frecuentemente no pueden separarse unos de otros porque la recepción de información lleva a los organismos a gastar su propia energía para causar efectos que pueden incluir tanto elementos materiales como informativos. Los procesos materia-energía y los procesos informativos, aunque pueden distinguirse, son inseparables por naturaleza y resulta interesante que los mitos de muchos pueblos, incluyendo tanto los aborígenes de Australia como los antiguos hebreos, describen la Creación, en todo o en parte, como un acto o conjunto de actos, que dan forma a una materia primigenia ya existente pero rudimentaria (Bateson 1972b, págs. XXIII y ss.). La Creación, pues, se concibe como

la información de la sustancia y la sustanciación de la forma. Los significados de orden superior vienen más adelante.

La información y los procesos materia-energía pueden ser inseparables por naturaleza, pero ellos, los objetos a los que afectan, y los modos en los que logran sus efectos pueden distinguirse. Materia y energía, parece claro, operan del modo más eficaz, es decir, con los resultados más predecibles, sobre materiales inertes. Por otro lado, la eficacia de la información y de otras formas de significado descansa no solamente en la capacidad de quien envía para codificar y transmitir la información, sino sobre la capacidad de otros de recibir aquellos mensajes, o sea, de reconocer, comprender y tomar nota de ellos.

No todas las entidades son igualmente capaces de ser informadas. Aparte de los actos míticos de creación, los objetos insensibles e inertes no pueden recibir mensajes en modo alguno. Pueden estar formados y transformarse, y pueden estar dispuestos de tal forma que transmitan información a otros, pero no pueden recibir información. Los organismos, los sistemas sociales, y quizá algunas máquinas construidas por los hombres pueden ser informados, esto es, recibir mensajes y modificar su comportamiento o acuerdo a la luz de dichas recepciones. Obviamente existen muchas diferencias entre sistemas en cuanto a capacidades receptivas. Los perros probablemente tienen una capacidad absoluta mayor de ser informados que los caracoles, y los humanos más capacidad que los perros[3]. Aunque no se conocen las diferencias en la capacidad media de los miembros de distintas poblaciones humanas para recibir y procesar información, seguramente hay diferencias entre individuos *per se*. Además, el sentido común, cuando no los estudios empíricos, sugieren que hay diferencias entre los grupos humanos —en cuanto tales grupos— en sus capacidades para recibir información y ser transformados por la información que reciben, debido a diferencias en su tamaño, educación, tecnología, e instituciones especiales para recibir, almacenar, interpretar y diseminar información[4].

[3] Esto difícilmente es base para una profunda satisfacción. Cuanto mayor sea la capacidad de procesar información de un sistema y mayor la variedad de estímulos desde los cuales proviene la información y otras formas de significado, mayor será la capacidad para el error, la disonancia, la inconsistencia y la confusión.

[4] No es imposible que las sociedades cultas y tecnológicamente desarrolladas, aunque tengan una mayor capacidad total de almacenamiento y procesamiento de la información que las

Que haya diferencias en aquello que los miembros de distintos grupos humanos toman como significativo, es por supuesto la *raison d'être* de la antropología comparativa. Sea como sea, es evidente que pocos norteamericanos estarían bien informados por un discurso en mongol, y lo mismo podría decirse de alguno de los mensajes no verbales, así como de los mensajes verbales transmitidos en los rituales. A la mayoría de los jóvenes norteamericanos puede impresionarles mucho que les practiquen una subincisión, pero ninguno, podemos asegurarlo, se daría prisa en lograr su paso la virilidad sociológica mediante dicha operación, como lo haría un joven Walbiri o Arunta. La forma del ritual puede ser universal, pero todos los rituales humanos incluyen signos específicos de la sociedad, la iglesia, o las congregaciones en donde tienen lugar; y la disposición de elementos simbólicos en los órdenes litúrgicos es también, de algún modo, social y culturalmente específica. Si la recepción de los mensajes codificados en los órdenes litúrgicos precisa que sean «comprendidos» —lo que no quiere decir que no puedan ser al mismo tiempo misteriosos—, entonces es necesario que se aprendan de algún modo, puesto que la comprensión de signos relacionados solo convencionalmente con sus referentes quizá no pueda ser especificada genéticamente. Esto quiere decir que será necesario enseñar, edoctrinar o preparar de alguna manera a los participantes para que reciban los mensajes que transmiten los rituales. Los trabajos de Campbell (1959), Erikson (1966), Turner (1969), Wallace (1966) y Goodenough (1990) sugieren que la capacidad de ser informado por un ritual se establece en el propio individuo, en parte en el transcurso de una serie de rituales que comienzan al principio de la infancia y continúan con la madurez. Erikson (1966) se ha referido a este proceso de preparación como «ritualización», y volveremos a ello en un capítulo posterior. Aquí es necesario advertir sola-

---

sociedades no ilustradas y con escaso desarrollo tecnológico, requieran menos procesamiento de la información de cada uno de sus miembros. El uso que yo hago del término «información» en este pasaje implica que las diferencias entre sociedades en el procesamiento de los mensajes es mayor con repecto a los significados de orden inferior, es decir, la información en un sentido estricto. El desarrollo económico y tecnológico está en correlación con la elaboración del procesamiento de información. Nuestra exposición del capítulo 3 sugiere, a la inversa, que la elaboración del proceso de información puede dañar, degradar o reducir la comunicación de significados de orden superior.

mente que la capacidad informativa del ritual, su capacidad para formar y transformar, descansa no solamente en su modo especial de transmisión sino también en su recepción por individuos especialmente preparados.

Evidentemente, los efectos que pueden conseguirse por el establecimiento de movimiento y energía por un lado, y de significado por otro, son distintos. Los efectos físicos —elevación de pesos, excavación de zanjas, bolas de billar introducidas de un golpe en las bolsas, ácidos neutralizados, metales fundidos, plantas cultivadas— deben descansar en procesos físicos para su culminación. Los efectos convencionales, por otro lado —príncipes transformados en reyes y palabras en promesas, lo profano convertido en sagrado y la declaración de treguas— *solamente* pueden lograrse mediante actos significativos. La energía que un joven necesitaba para completar su paso a la condición de caballero, no afluía a su hombro desde la espada con la que era armado caballero, ni desde la voz del que lo armó caballero. Procedía, recordando a Bateson, de su desayuno y su cena. El ser armado caballero lo transformaba en un caballero no por la fuerza de su soplido sino informándole de su condición de caballero, o mejor, informándole a él *con* la caballería (de hecho, según el *Oxford Unabridged Dictionary*, un hombre es nombrado *para* la condición de caballero, haciendo hincapié en el aspecto transformador de ser informado). Aunque algunos actos físicos se realizaban con algunos objetos en la ceremonia, cualquier transformación que tuviera lugar en el paso a la condición de caballero no era una alteración física del joven, ni se efectuaba por un proceso que pudiera considerarse físico, químico o biológico. La transformación era, y solo podría serlo así, efectuada mediante la comunicación de su significado a quienquiera que fuera el centro de la transformación y a otras personas implicadas, según las convenciones de la sociedad en la que se produjese el acto. Lo mismo puede decirse del acto de transformación por el cual un individuo pasa a formar parte de un grupo, o del estatus de beligerancia que supone la plantación del *rumbim* entre los Maring. Otro tanto sucede con aquellos rituales en los que se somete al iniciado a un agudo dolor, que incluso puede ocasionarle heridas que le dejen marcado físicamente durante toda su vida: con cicatrices, subincisiones, circuncisiones, con los caninos arrancados, el ombligo perforado, dedos cortados. Las trans-

formaciones significativas producidas por dichas operaciones no son obviamente físicas, ni son el resultado de los cambios físicos *per se* intrínsecos a dichas operaciones, sino que lo verdaderamente importante son los significados que estos cambios conllevan.

Actos rituales como la mutilación del cuerpo, la plantación del *rumbim* y el ser armado caballero, son, por utilizar el término de Van Neumann, «marcadores», esto es «grupos observables, unidades o cambios de materia-energía cuyo modelo soporta o transporta los símbolos informativos del conjunto» (James Miller 1965, pág. 164). Es, por supuesto, una cuestión de gran interés que los humanos, que tienen una serie de códigos y de marcadores que pueden escoger, empleen para la transmisión de algunos mensajes un discurso preciso, sutil, enérgico y materialmente barato, así como actos comparativamente groseros, costosos, y algunas veces físicamente dolorosos para la transmisión de otros. Tratamos superficialmente esta cuestión en el capítulo anterior y lo haremos con más detalle en el siguiente.

Distinguir entre los dominios en los cuales impera lo físico y lo significativo no es declarar que la frontera entre ellos sea brusca o clara. Es improbable que un mar haya sido dividido en dos por una plegaria y que haya vuelto a su estado normal por una orden, e igualmente podemos estar seguros de que ningún príncipe se ha transformado en un rey, ningún hombre ni ninguna mujer en marido y esposa, únicamente por materia y energía. Pero la plegaria, como las drogas, puede tener un efecto sobre el bienestar físico de los que rezan e incluso sobre la salud de aquellos por los que se reza. Tanto como la brujería. Relatos de «muerte vudú» están bien documentados. Las investigaciones de Lex (1979), d'Aquili y Laughlin (1979), nos dan motivos para creer que la eficacia de algunos rituales descansa en la capacidad de los procesos orgánicos humanos para traducir la información convencionalmente encapsulada en expresiones precisas y actos tales como maldecir, señalar los huesos, o reducir el lanzamiento de objetos por parte del chamán en señales químicas y nerviosas. Estas expresiones rituales, a su vez, pueden tener consecuencias físicas posteriores, beneficiosas o perniciosas, para el organismo que recibe el mensaje. Es preciso señalar que los actos del ritual que hace intentos de provocar efectos orgánicos son a menudo sencillos y fáciles de observar, pero que los procesos neurológicos y hormonales que direc-

tamente producen dichos efectos no lo son. Al contrario, son extremadamente complejos y están escondidos de la visión directa. La naturaleza precisa de los principios causales que relacionan el acto con sus últimos efectos, es, pues, oscura e incluso misteriosa. En los procesos orgánicos humanos, los límites entre los dominios de lo físico y de lo significativo no se conocen bien, pero no pueden ser nítidos. Es congruente pensar que la oscuridad de esta área del conocmiento, de estos mecamsmos, es una base para la comprensión de la eficacia oculta de las palabras y los actos rituales.

2. Actos discursivos

Existen diferencias importantes entre las celebraciones que hemos incluido aquí, de manera bastante informal, en la categoría de actos significativos. Sucesos como la ordenación de caballero, la plantación del *rumbim* y la supercisión deben distinguirse de los mensajes que sencillamente informan a los receptores de condiciones existentes en sus entornos sociales o físicos.

En primer lugar, dichos rituales son más propensos a informar a los participantes de los propios cambios, o quizá sería mejor decir *con* los propios cambios, y no tanto de cambios en lo que les rodea.

En segundo lugar, mientras que los mensajes sencillos sobre las condiciones ambientales dejan las respuestas de los receptores a sus propios dispositivos, los rituales especifican sus respuestas, a menudo con mucha precisión. Cuando, en la Europa medieval, un joven era armado caballero, no cambiaba de estatus por el hecho de que el joven deseara o hubiera soñado con aquel acto. Simplemente se convertía en caballero y nada más que en caballero. Cuando un extraño sujeta el *rumbim* de un grupo local de Maring, se convierte *de iure* en un miembro de este grupo local y en nada más. Al desarraigar el *rumbim* los agricultores se convierten en potenciales guerreros. La supercisión de los jóvenes equivale exactamente a conseguir el estatuto de *t'aure'are'a* de los muchachos tahitianos[5].

---

[5] Esto sugiere obviamente que la naturaleza general de las identidades adultas hacia las que tiende la ontogenia son probablemente muy diferentes en sociedades en las que ritos de paso significativos guíen la evolución social de aquellas en las que estos ritos tienen una débil presencia o están ausentes.

En tercer lugar, mientras que un mensaje sobre el estado del entorno social o físico puede llevarnos a realizar una acción que nos transformará o que transformará las condiciones que nos rodean, hay algunos rituales que completan las transformaciones en las que están implicados. La ceremonia de armarse caballero, hemos observado, no le dice a un joven que sea un caballero, ni le dice cómo serlo. Le convierte en caballero.

El ritual está lleno de expresiones y de actos convencionales. «Te armo caballero», «Llamo a este buque *Queen Elizabeth*», «Juro decir la verdad», «Prometo ayudarte en la guerra», «Encontramos culpable al acusado». La importancia de dichas expresiones en la conducta de los asuntos humanos es tan evidente que en principio no hay necesidad de explicarlas, pero los filósofos, especialmente en las últimas décadas, han prestado considerable atención a sus características peculiares. J. L. Austin (1962) ha acuñado nuevos términos para definirlas; las ha llamado «expresiones performativas» (*performative utterances*) y «actos ilocutivos» (*illocutionary acts*), J. R. Searle (1969) los incluye entre lo que él llama «actos discursivos», F. O'Doherty (1973) se refiere a una importante subclase como actos o expresiones «actuantes» (*factitive acts or utterances*), J. Skorupski (1976) utiliza el término «actos operativos» para una clase que se les parece mucho.

Es importante dejar claro que la fuerza a la que yo llamaré «performativa» —siguiendo la terminología anterior y más sencilla de Austin— no depende de ninguna forma sencilla y directa de la proyección de estos actos y expresiones sobre las mentes y los sentimientos de las personas. La plantación del *rumbim* une a un individuo con el grupo que le ayuda a plantarlo. A pesar de lo que ellos puedan pensar o sentir sobre el tema, quienes son excomulgados, proscritos, declarados culpables o degradados en rituales adecuadamente dirigidos por personas autorizadas quedan por ese acto excomulgados, proscritos, declarados culpables o degradados. Si las personas autorizadas declaran la paz de una manera adecuada, la paz se declara estén o no los antagonistas persuadidos de actuar correctamente. Esto no significa que los actos y las expresiones performativas no puedan ser persuasivas, amenazantes o inspiradoras, y por tanto induzcan al receptor a actuar de determinada manera. En el lenguaje propio de la teoría de los actos discursivos pueden tener fuerza «perlocutiva» y fuerza

«ilocutiva»[6]. Esto quiere decir que un acto que tiene un efecto convencional se agota en el mismo gesto o en la misma expresión.

Las performativas difieren en el alcance de la acción que completan. Si una persona autorizada, tras un proceso correcto, le pone a un buque el nombre *Queen Elisabeth*, el buque tiene ese nombre. Otros pueden, si ellos quieren, llamarlo «Hortense», pero su nombre es *Queen Elisabeth*, y no hay más que hablar al respecto. Por otro lado, si un hombre ha bailado en el *kaiko* de otro grupo, prometiendo con ello ayudar a sus anfitriones en la guerra, esto *no* es todo, ya que le queda cumplir su promesa, y cabe la posibilidad de que no llegue a cumplirla. El poner nombre, que no solo constituye una acción sino que en realidad produce la situación de la que se ocupa, es un tipo de performativa que podemos denominar «causativa»[7]. Aunque muchas acciones completadas en los rituales, como en los casos ya citados de armar a un caballero, una declaración de paz, una boda, o una purificación son causativas, es obvio que no todas lo son. Algunas —entre ellas las que Austin llamaba «comisivas» (1962, pág. 150 y ss.)— no producen las situaciones en las que están implicadas, sino que simplemente comprometen a aquellos que las formulan a hacerlo en un futuro[8].



[6] Se dice que un acto o expresión tiene una fuerza ilocutiva si logra su efecto en la misma expresión o promulgación. Un efecto es intrínseco a un acto o realización ilocutivos. El concepto de fuerza ilocutiva es un equivalente laico de la doctrina *ex opere operato*, que especifica de forma explícita la eficacia de los sacramentos del catolicismo romano, pero implícita en el pensamiento y práctica de otras tradiciones religiosas. En contraste, se dice que un acto o expresión tiene una fuerza perlocutiva si logra obtener su resultado a través de sus efectos en los receptores. Su efecto no es intrínseco al acto o manifestación misma, sino que solo se realiza si el acto o realización persuade, amenaza, engatusa (o lo que sea) a una parte para que lo lleve a cabo (Austin 1962, especialmente Lecture VIII).

[7] En anteriores publicaciones utilicé el término «*factitive*» [factitivo]. Pero debido a que el principal significado de *factitive* es gramatical he retomado el obsoleto primer significado de «*factive*» [causativo], «propenso a tener o teniendo el poder para hacer», completado por un significado más reciente: «hacer [...] que una cosa sea de una cierta naturaleza mediante la palabra o el pensamiento» (*Oxford English Dictionary*).

[8] La identificación de dos tipos de performativas, las causativas y las comisivas, es suficiente para nuestro análisis, pero difiere de la taxonomía de Austin. Él identificó cinco clases (1962, págs. 150 y ss.):

1 *Declarativas*, «las representadas en forma de declaración», pero incluyen también juicios menos formales, por ejemplo afirmaciones, gradaciones y clasificaciones.

2 *Ejecutivas*, «las que ejercen el poder, los derechos o la influencia», por ejemplo nombra-

3. La especial relación entre los rituales y performatividad

Aunque muchas liturgias son performativas, porque en ellas se lleva a cabo un acto performativo como razón principal de la ejecución, como transformar la guerra en paz, restablecer la pureza que ha sido contaminada, la unión de hombres y mujeres en el vínculo matrimonial, la performatividad no está reducida al ritual. Es absurdo, por ejemplo, tomar la expresión del tabernero «El bar está cerrado» como un ritual, pero cuando él dice «el bar está cerrado» significa que no puedes tomar otra copa allí. Las performativas no están relegadas al ritual, pero hay una relación especial entre ritual y performatividad.

En primer lugar, las características formales del ritual aumentan las oportunidades de éxito de las performativas que incluye. Como cualquier otro acto, las performativas pueden resultar fallidas. Por ejemplo, si yo fuera a armar Caballero de la Orden de la Jarretera a alguno de mis colegas más jóvenes, no se convertiría en un Caballero de la Orden de la Jarretera, aun cuando la ejecución del ritual fuera perfecta. Y a la inversa, si la reina Isabel hubiera ordenado caballero al caballo de la princesa Ana probablemente no lo habría hecho un caballero, a pesar de la conocida tolerancia inglesa hacia la excentricidad. Y si un perplejo clérigo recitara la liturgia del funeral en lugar de una boda, dudo que la pareja situada ante él se convirtiera en objeto de lamentaciones (Austin 1962, *passim*). Todos estos ejemplos indican que puede haber

---

miento, votación y orden.

3 *Comisivas*, «representadas por las promesas: son las que te comprometen a hacer algo».

4 Las *behavioristas* o del comportamiento, «un grupo bastante misceláneo [...] son las que tienen que ver con actitudes y *comportamientos sociales* [...] disculpas, felicitaciones, recomendaciones, condolencias, blasfemias y provocaciones (*cursiva* en el original).

5 *Expositivas*, «hacen evidente la forma en que nuestras manifestaciones se adecuan a un argumento o conversación, cómo usamos las palabras o cómo se expresan de forma general [...] Yo argumento, admito, ilustro, postulo».

Obviamente, estas categorías no se excluyen mutuamente. Austin también afirma que la distinción entre actos y declaraciones, informes y descripciones —los tipos de expresiones que él llama «constantes» (1962, pág. 3)— no siempre es brusca, y es evidente que los actos ilocutivos a menudo poseen también fuerza perlocutiva. Austin no identificó en absoluto los factibles, pero es bastante obvio que están divididos en al menos dos categorías, y que algunas —por ejemplo, «declaramos la paz»— tienen vinculaciones comisivas. Con todo, es mejor considerar las categorías de Austin y también el término «factible» como designaciones de las funciones ilocutivas más que como clases diferentes de expresiones.

performativas defectuosas en rituales performativos, y que las performativas de los rituales, en general, pueden tener fallos. La naturaleza absurda de estos ejemplos sugiere, sin embargo, que son menos propensos a hacer esto que otras performativas no ritualizadas, debido a que la formalidad de los órdenes litúrgicos ayuda a asegurar que cualquier performativa que incorporen está ejecutada por gente autorizada con relación a personas o entidades elegibles bajo las circunstancias correctas según los procedimientos correctos. Además, la formalidad del ritual aclara y explicita qué es lo que se está haciendo. Por ejemplo, si un Maring dice casualmente a otro al que ha ido a visitar: «Te ayudaré en la próxima guerra a la que vayas», no está claro si esto ha de tomarse como una vaga declaración de intenciones, como una predicción de lo que podría ser más probable que hiciera, o como una promesa; ni estaría necesariamente claro qué puede querer decir con la palabra «ayuda». Sin embargo el mensaje de danzar en un ritual deja claro a todos los implicados que se hace una promesa de ayudar, y se entiende de forma convencional que esta ayuda implica lucha. El ritual, por decirlo así, no solo asegura la corrección de la ejecución performativa, sino que también pone de manifiesto las performativas que comporta. En general también les da paso. Si la participación en el ritual comunica un mensaje referente a la situación actual de los participantes, este no será vago, y la formalidad, solemnidad y decoro del ritual infunden a aquellas performativas que incorpora una gravedad de la que de otra forma tal vez careciesen. En resumen, simplemente haciendo explícitas sus performativas, los rituales dejan claro a quienes en ellos participan qué es lo que están haciendo, y por lo tanto especifican, al menos de manera tácita, qué constituiría un abuso o transgresión de las obligaciones que esas performativas conllevan. Una definición clara puede reducir por sí misma la probabilidad de abusos y violaciones llevando sencillamente a la gente a «pensárselo dos veces» antes de actuar. En otras palabras, la definición clara, que es intrínseca a la formalidad del ritual, posee en sí misma fuerza «perlocutiva» al igual que la solemnidad y el decoro característicos de muchos rituales. La fuerza «perlocutiva» inherente a la formalidad de un ritual soporta de forma reflexiva cualquier transformación ejecutada en este ritual.

Hay otras dos razones estrechamente relacionadas para considerar la performatividad del ritual. En primer lugar, la asociación de lo sagrado

y lo oculto con las performativas en los rituales mágicos y religiosos puede transformar su naturaleza convencional hasta un nivel místico, y de este modo reforzar las probabilidades de éxito. Considerar que la situación establecida por la coronación de un rey deriva de la virtud sacramental de la corona y del crisma puede ser más eficaz en el mantenimiento del orden social sobre el que el rey gobierna de lo que sería el reconocimiento de la entronización como una mera performativa, un acto puramente convencional cuyos efectos positivos podrían, por ejemplo, cambiar totalmente de signo como consecuencia del descontento temporal de los súbditos.

En segundo lugar, como sugirió Ruth Finnegan (1969, pág. 50) de modo general, la «verdad que hay detrás» de suposiciones referentes a lo que a menudo se llama «el mágico poder de las palabras», puede estar relacionado con su fuerza ilocutiva o su performatividad. Puede proponerse, más específicamente, que la fuerza mágica de algunas de las palabras y actos que conforman las distintas partes de las liturgias derivan de la relación entre ellos y las situaciones convencionales a las que hacen referencia. Como ya hemos observado, la relación de las performativas con las situaciones a las que hacen referencia es inversa a la de las declaraciones. Los hechos, sucesos o situaciones a los que una afirmación hace referencia, presumiblemente existen con independencia y con anterioridad a la afirmación que se refiere a ellos; y una afirmación se valora como cierta si se adapta en grado suficiente a las situaciones preexistentes e independientes. Puesto que las performativas producen los actos, sucesos, situaciones, etc., con los que están relacionadas, estos hechos son posteriores y dependientes de ellas. Las performativas, y las causativas (tan libres de ambigüedad), comportan su propio cumplimiento: se vuelven ciertas en el sentido de permanecer en relación de conformidad con las situaciones a las que hacen referencia. A la luz de esto puede sugerirse que la performatividad, y más especialmente la causatividad de los actos rituales, y sus expresiones, proporcionan una base para ocultar la eficacia en general, incluyendo el poder mágico de las palabras en particular. Las palabras del ritual, después de todo, producen situaciones convencionales, o «hechos institucionales» que una vez producidos pueden considerarse tan reales como «actos en bruto» (Searle 1969, capítulo 2, *passim*). Es posible también atribuir poder mágico a otras palabras por ampliación del

principio de causatividad más allá del dominio de lo significativo, en el que sí es claramente eficaz, al de lo físico, en donde no lo es; pero debemos ser muy cuidadosos sobre la estipulación de los límites de los efectos del ritual. Ya hemos argumentado, desde distintas perspectivas, que su fuerza ilocutiva puede ser aumentada por la fuerza perlocutiva. La eficacia de la persuasión, la amenaza, el engatusamiento, la inspiración y el éxtasis pueden ir más allá de lo puramente convencional, y más allá de la consciencia discursiva en lo orgánico, como sucede en las curaciones debidas a los rituales de sanación o en las dolencias ocasionadas por actos de brujería.

4. La primera función fundamental del ritual

Las performativas no están confinadas al ritual, y algunas o incluso todas las liturgias se componen de algo más que las performativas que incorporan. De hecho, puede parecer que algunas liturgias no incluyen performativas en el sentido más sencillo. Muchos rituales religiosos no parecen tener como finalidad la consecución de efectos convencionales sencillos a través de procedimientos convencionales. Sin embargo, si la simple performativdad no es un criterio esencial del ritual, algo similar, pero de un orden superior, puede llegar a serlo. Aunque no todos los rituales son clara y simplemente performativos, la performatividad en sí misma puede conseguirse mediante el ritual. Nos aproximamos aquí a la conjunción de formalidad e interpretación que ya fue señalada en el capítulo 2 aunque sin discutirla. Llegamos, digámoslo así, a lo que es intrínseco al acto de *ejecutar* un orden litúrgico, y de este modo al corazón de la relación entre lo canónico y lo autorreferencial.

La característica de los órdenes litúrgicos que sobresale aquí es el hecho sencillo de su ejecución, es decir, que deben ser llevados a cabo. Sin ejecución, no hay ritual, no hay orden litúrgico. Han llegado hasta nosotros descripciones de liturgias ejecutadas en Ur y en Tebas, pero son sencillamente *sobre* liturgias no la liturgia propiamente dicha. Son los restos del muerto, pues los órdenes litúrgicos que recuerdan no reciben vida ni voz de los cuerpos y respiración de los hombres. La ejecución no es sencillamente un modo de presentar

o expresar órdenes litúrgicos, sino que es en sí misma un aspecto o componente crucial de los mensajes que estos llevan. Lo siguiente puede parecer enrevesado. La complicación es intrínseca al fenómeno, y no a mi descripción del mismo. Un orden litúrgico es una secuencia de actos y expresiones formales y como tal se realiza —se hace real, se convierte en *res*— solamente cuando estos actos son ejecutados y esas expresiones son pronunciadas. Esta relación del acto de ejecución con aquello que se está ejecutando —que produce— no puede sino especificar también la relación del ejecutante con lo que está ejecutando. No está simplemente transmitiendo mensajes que encuentra codificados en la liturgia, sino que está participando en el orden al que su propio cuerpo y aliento dan vida, es decir, está formando parte del mismo.

Para ejecutar un orden litúrgico, que por definición es una secuencia más o menos *invariable* de actos formales y expresiones *codificados por alguien distinto del mismo ejecutante*, es necesariamente *ajustarse a él*. Autoridad y directrices, por lo tanto, parecen intrínsecos al orden litúrgico (véase Maurice Bloch 1973). La descripción que acabo de ofrecer sugiere, sin embargo, algo más íntimo y quizá más vinculante que lo connotado por términos como «autoridad» y «conformidad». La noción general de comunicación implica mínimamente transmisores, receptores, mensajes y canales a través de los cuales se llevan los mensajes desde los transmisores a los receptores. Algunas veces, además, como en el caso de los mensajes canónicos, cuyos ejecutantes de los rituales ya se encuentran inscritos en un libro de oraciones o prescritos por la tradición, los transmisores deberían distinguirse de los codificadores, cuyas identidades pueden perderse con el tiempo y cuyos dictados son, en parte por esta misma razón, intemporales. Anteriormente señalamos una peculiaridad de la comunicación ritual, en concreto que en el ritual el transmisor y el receptor a menudo es uno solo. Al menos el transmisor está siempre entre los más importantes receptores. Señalamos ahora otras peculiaridades del ritual. *Decir que los ejecutores participan —o se convierten— en parte de los órdenes que están realizando es como decir que los transmisores-receptores se funden con los mensajes que están transmitiendo y recibiendo. Al adaptarse a los órdenes que sus ejecuciones producen, y que cobran vida en su ejecución, los ejecutantes se vuelven, durante ese tiempo, indiscernibles de tales órdenes, parte de*

ellos. Los ejecutantes no pueden rechazar los órdenes litúrgicos que están teniendo lugar—en aquellos que participan— pues sería una autocontradicción, un hecho imposible. Por tanto, al ejecutar un orden litúrgico los participantes lo aceptan, e indican a ellos mismos y a los demás que aceptan lo que está codificado en el canon de este orden.

Este acto de aceptación es la primera de las funciones fundamentales del ritual. Lo autorreferencial y lo canónico están unidos por la aceptación del canon. La aceptación es el mensaje autorreferencial intrínseco a todas las actuaciones litúrgicas, el mensaje indexado sin el cual los órdenes litúrgicos y los mensajes canónicos que codifican no tendrían consecuencias, no existirían, o carecerían de contenido. No es un mensaje trivial porque los humanos no están obligados por sus genotipos a aceptar órdenes convencionales particulares. A menudo son libres de no participar en rituales si no les interesa, y la renuncia a participar siempre es posible, al menos lógicamente concebible, para los actores potenciales. La participación, y por ello la aceptación, siempre descansa en la lógica y, hasta cierto punto, de hecho, en la opción. Dichas opciones pueden algunas veces ser extremadamente costosas, pero siempre son posibles.

5. Aceptación, creencia y conformidad

La afirmación de que la aceptación es intrínseca a la ejecución litúrgica puede parecer a la vez dudosa o indudable. Esto, por supuesto, precisa alguna elaboración y clarificación en esta sección y en la siguiente.

En primer lugar, *la aceptación no es creencia.* El concepto de creencia es difícil de definir y la realidad de una creencia es difícil de establecer (véase R. Needham 1972). Digamos que el término «creencia» al menos sugiere un estado mental que surge por la relación entre los procesos cognitivos de los individuos y las representaciones presentadas a ellos como posibles candidatos a la categoría de verdadero. Como tal, la «creencia» es un proceso de segundo orden, es decir, que hace referencia a la relación entre un proceso de primer orden y la realidad externa. Según esta idea, la creencia es un estado interior, que como mucho se puede conocer subjetivamente, si ello fuera posible, y estaría totalmente injustificado —tanto para nosotros como para los partici-

pantes o los testigos— suponer que la participación en un ritual sería necesariamente un indicio de tal estado.

La aceptación, por contraste, no tiene carácter privado, sino que es un acto público, visible tanto para los testigos como para los mismos ejecutantes. La gente puede aceptar porque cree, pero la aceptación no solamente no es creencia en sí misma sino que ni siquiera implica creencia. La ejecución del ritual a menudo posee fuerza perlocutiva, y a menudo la participación en el ritual puede persuadir al individuo de establecer una conformidad entre sus procesos íntimos y sus actos públicos, pero esto no siempre es el caso. La creencia es una razón convincente, pero está lejos de ser la única razón o el único camino hacia la aceptación. A la inversa, la creencia puede proporcionar motivos para negarse a aceptar. Los reformadores y herejes, por la misma razón que creen profundamente en algunos postulados sobre lo divino, pueden negarse a participar en los rituales de instituciones religiosas que consideran que han caído en el error o en la corrupción.

Esta descripción sugiere que, aunque la participación en la ejecución litúrgica puede ser muy evidente, no es muy profunda, ya que ni indica ni necesariamente produce un estado interior acorde. Dicha idea es ampliamente compartida por los críticos de la religión que se inclinan a ver la participación en el ritual únicamente como un formalismo vacío o incluso hipócrita, una visión que se refleja en uno de los significados modernos comunes del término: conducta formal desprovista de sustancia o consecuencia. Pero puede suceder, paradójicamente —y seguramente esta idea ha sido insinuada por los defensores de la religión—, que la aceptación señalada por la ejecución litúrgica, al ser independiente de la creencia resulte más profunda que la convicción o el sentido de certeza, ya que permite al ejecutante trascender su propia duda al aceptar a pesar de no creer. Incluso los más devotos, en realidad especialmente los más devotos, algunas veces sienten dudas, o incluso manifiestan escepticismo sobre las fórmulas litúrgicas a las que se ajustan escrupulosamente, y la aceptación en este sentido profundo tiene mucho en común con algunas nociones cristianas de fe. Fehean O'Doherty, un sacerdote católico, escribe: «La fe no es convicción subjetiva ni certidumbre experimentada, pero luce más donde existe la duda» (1973, pág. 9), y Paul Tillich ha dicho que la fe *necesariamente* incluye un elemento de incertidumbre o duda (1957,

págs. 16 y ss.). En este sentido, merece la pena recordar también que el judaísmo no necesita que el devoto crea, puesto que la creencia no es un asunto que pueda ser gobernado. Sin embargo, les exige que *acepten* la ley, y esta aceptación está señalada por la conformidad a la observancia del ritual que domina toda la vida y es intrínseca a dicha conformidad.

En cualquier caso, bien puede haber, y a menudo las hay, disparidades entre el acto de aceptación y el estado interior asociado con él. Uno puede aceptar públicamente no solamente lo que duda sino lo que en privado desprecia o niega en secreto. Pero si la aceptación es intrínseca a la realización, no está viciada por la negación secreta. Reconocer que la negación secreta puede esconderse debajo de la aceptación inherente al acto de ejecución, es reconocer que los motivos de aceptación pueden variar muy ampliamente, que la aceptación no está necesariamente basada en la creencia, y que ni siquiera implica el estado subjetivo denominado «aprobación».

La aceptación puede ser poco convencida e «insincera», *pero la insinceridad no anula la aceptación*. En lo que parece ser un defecto de suficiente seriedad para viciar su significatividad está la verdadera virtud de la aceptación a través de la ejecución litúrgica. Su eficacia social reside en su propia falta de profundidad, y en la posibilidad de disparidad entre el acto exterior y el estado interior. La distinción entre creencia y aceptación corresponde a la distinción hecha en el tercer capítulo entre lo público y lo privado. La participación en el ritual marca un límite, por así decirlo, entre los procesos privados y públicos. Los órdenes litúrgicos, incluso los realizados en solitario, son órdenes *públicos* y la participación en ellos constituye una aceptación de un orden público independientemente del estado íntimo de creencia del ejecutante. Podemos citar aquí la opinión de Austin sobre un amplio rango de performativas —promesas, juramentos, repudios, halagos, valoraciones— entre las cuales hay que incluir la aceptación:

> No debemos de suponer [...] que lo que se necesita, además de lo que dicen las palabras en tales casos, es la realización de actos espirituales internos, de los cuales informan las palabras. Es muy fácil deslizarse en esta perspectiva, al menos en casos de portentosa dificultad [...] En el caso de promesas —por ejemplo, «prometo estar allí mañana»— es muy fácil pensar que la expresión es

> sencillamente el signo exterior y visible [...] de la ejecución de un acto espirirual interior de promesa, y esta visión ha sido expresada en muchos fragmentos clásicos. Está el caso del Hipólito de Euripides, que dice: «Mi lengua prometió, pero mi corazón no» —quizá debería ser «mente» o «espíritu» más que «corazón», pero de cualquier modo algún tipo de artista entre bastidores (1970, pág. 236).

Es gratificante observar en este mismo ejemplo [el de Hipólito] cómo el exceso de profundidad, o incluso de solemnidad, allana inmediatamente el camino para la inmoralidad. Porque uno que dice «¡prometer no es simplemente una cuestión de expresar palabras! ¡Es un acto espiritual e interior!» puede aparecer como un sólido moralista enfrentado a una generación de teóricos: le vemos como él se ve a sí mismo, vigilando las profundidades invisibles del espacio ético, con toda la distinción de un especialista en lo *sui géneris*. Pero proporciona a Hipólito una salida, al bígamo una excusa para su «acepto» y al moroso una defensa para su «apuesto». La precisión y la moralidad asimismo están del lado de la simple afirmación de que nuestra palabra es nuestra obligación (Austin 1962, pág. 10).

La aceptación en la ejecución litúrgica o a través de la misma puede reflejar un estado interno de convicción; también puede animar a «la mente», «el corazón» y «el espíritu» a que lleguen a un acuerdo con ella. Necesariamente no realiza ambos, sin embargo, y por eso mismo, no elimina todas las travesuras de las que son capaces la mente, el corazón, el espíritu y otros «artistas entre bastidores», pero mi argumento, que se basa en las propuestas de Austin, propone que aunque la ejecución litúrgica no elimina la insinceridad, la hace públicamente impotente. Es el acto público, visible, explícito de la aceptación y no el sentimiento invisible, ambiguo e íntimo el que resulta social y moralmente vinculante.

Puesto que los procesos públicos y privados están —y deben estar— relacionados, aunque no se dan siempre en relación estrecha, es posible que se den algunos de los denominados por Austin (1962, págs. 95 y ss., *passim*) «infelicidades», como la insinceridad u otras. Pero si de alguna forma se pudiera exigir que los órdenes públicos dependiesen de la creencia, la sinceridad, la buena voluntad, la convicción o el entusiasmo continuados de quienes están sometidos a ellos, la posibilidad de insinceridad o engaño sería a buen seguro sustituida por la elevada

probabilidad de que se produzca una desaparición del orden o el desorden debido a que es casi imposible cumplir con ese criterio. Esto no quiere decir que los procesos privados no puedan ser importantes en la dinámica del ritual. En un capítulo posterior trataremos acerca de la creencia y la experiencia religiosa. Se trata sencillamente de reconocer que los estados íntimos de otros son en su naturaleza incognoscibles e incluso las propias actitudes de uno pueden no ser siempre fáciles de determinar, ya que estamos inclinados a ser ambivalentes en asuntos de importancia, como las convenciones a las que estamos subordinados, y es probable que los estados íntimos sean volátiles. «La creencia común» no puede proporcionar por sí misma una base suficientemente firme sobre la que establecer los órdenes públicos, ni siquiera en sociedades muy simples. No podemos saber si una creencia es común, porque la creencia está aquejada de ambivalencia y empañada por la ambigüedad mientras que la aceptación no. Los órdenes litúrgicos son públicos, y la participación en ellos constituye una aceptación pública de un orden público, independientemente del estado privado de la creencia. La aceptación no es solamente pública sino evidente. Uno participa en una liturgia o no; la elección es binaria y como tal carece formalmente de ambigüedad[9]. Aunque la participación en el ritual no puede transformar el carácter privado del ejecutante desde una posición de «no creencia» a la de «creencia», nuestro argumento es que en él la ambigüedad, la ambivalencia y volatilidad de los procesos privados se subordinan a un sencillo acto público carente de ambigüedad, sensible tanto para los mismos ejecutores como a los testigos. La ejecución litúrgica es, de este modo, un acto social fundamental, ya que la aceptación que lleva intrínseca forma una base para los órdenes públicos que resulta imposible de establecer para la creencia incognoscible y volátil o para la simple convicción.

El que un orden litúrgico sea aceptado en su ejecución no garantiza que el ejecutante acate las reglas o normas que el orden codifica.

[9] Mientras la participación está, por su propia naturaleza, libre de ambigüedad, es obvio, pero importante, comentar que la falta de participación no lo está. La ausencia de una persona en un ritual puede indicar su no aceptación, pero también es posible que se debiera a padecer un fuerte resfriado, a un compromiso anterior, a tener una pierna rota o a que se hubiera fugado con su secretaria.

Todos sabemos que un hombre puede participar en una liturgia en la que se pronuncien mandatos contra el robo y el adulterio y coger dinero de la caja de colectas según sale de la iglesia, o, inmediatamente después de la comunión puede concertar una cita secreta con la mujer de su vecino. Pero reconocer dichas sórdidas realidades no implica admitir que la aceptación de la liturgia sea hipócrita, trivial o carente de significado (Douglas 1973, pág. 30), ni rechazar las afirmaciones de la eficacia social de la aceptación a través de la ejecución litúrgica. Es, de hecho, afirmarlas, pues dichas violaciones no anulan la aceptación, ni la hacen trivial. En dichos casos la importancia de la aceptación del ritual se demuestra con mayor dramatismo. La función primaria o metafunción de la ejecución litúrgica no es controlar la conducta directamente, sino más bien establecer entendimientos, reglas y normas convencionales de acuerdo con los cuales se *supone* que se rige la conducta cotidiana. La participación en un ritual en el que es enunciada una prohibición contra el adulterio, entre otros, por él mismo no puede evitar que un hombre cometa adulterio, pero establece para él la prohibición de adulterio como una norma a la que él mismo ha dado vida y aceptado. *Acate o no esta regla, se ha obligado a hacerlo.* Si no lo hace, ha violado una obligación que él mismo ha admitido. La aserción aquí es similar a la de Austin (ver arriba) y a la del filósofo John Searle, quien argumentó:

> cuando uno entra en una actividad institucional invocando las reglas de esta institución, uno necesariamente se compromete de esta y esta manera, con independencia de que apruebe o desapruebe la institución. En el caso de instituciones lingüísticas como las promesas [y la aceptación] la expresión solemne de palabras compromete de un modo que está determinado por el significado de las palabras. En algunas expresiones en primera persona, la expresión equivale a asumir una obligación (1969, pág. 189).

Más adelante, Searle señala que la noción de obligación está íntimamente relacionada con la aceptación, el reconocimiento y el conocimiento. Esto sugiere que no hay obligación sin aceptación y quizá que la moralidad comienza con la aceptación[10]. También podemos señalar

[10] El núcleo central del argumento es que no hay obligación en ausencia de un acto de aceptación. Una forma más débil sostendría que los actos de aceptación establecen obligacio-

que aunque es posible la aceptación de compromisos reglas y procedimientos convencionales fuera del ritual, la naturaleza formal y pública de la ejecución de la liturgia deja muy claro que está teniendo lugar un acto de aceptación, que la aceptación es solenme, y qué es lo que se está aceptando. En los términos de Austin (1962, *passim*) es «explícitamente performativo». *En resumen, la función del ritual no es asegurar el cumplimiento sino establecer la obligación.*

6. Performativas, metaperformativas y el establecimiento de la convención

Ahora podemos volver a la afirmación de que aunque todo ritual puede no incluir performativas sencillas —procedimientos convencionales para lograr efectos convencionales—, algo formalmente similar a la performativa simple, aunque de orden superior, es intrínseco a la forma del ritual, y de que esta característica del ritual hace posibles las performativas.

Austin (1962, págs. 26 y ss.) hizo una lista con seis condiciones que debían cumplirse para que las performativas rituales tuvieran éxito (véase también Searle 1969, *passim*). Estas deben seguir ciertas reglas ya indicadas, al menos tácitamente: que sean ejecutadas por personas correctamente autorizadas, bajo las condiciones apropiadas, y que se ejecuten correctamente y en su totalidad. Hemos observado que la formalidad del ritual pretende en lo posible asegurar que estas condiciones se cumplan, pero la contribución del ritual a la performatividad no se limita a servir como un protocolo, la conformidad con el cual garantiza una plena y correcta ejecución. Su significado es mucho más importante.

Austin enuncia la primera y más básica condición para el éxito de la ejecución, a la que él etiqueta A.1, como sigue: «Debe *existir* un procedimiento convencional *aceptado* con un cierto efecto convencio-

---

nes, pero algunas obligaciones pueden existir en ausencia de tales actos. Por ejemplo, pueden considerarse inherentes a ciertas relaciones (por ejemplo, una madre puede considerar que tiene la «obligación natural» de proteger a su indefenso hijo). Tanto el núcleo central como el aspecto débil confirman el comentario sobre la aceptación del ritual que ya hemos expuesto en este capítulo.

nal, un procedimiento que incluya la expresión de ciertas palabras [o la ejecución de ciertos actos simbólicos] por ciertas personas en determinadas circunstancias» (1962, pág. 14) (la cursiva es mía). Los efectos convencionales no pueden conseguirse sin convenciones. Para que los jóvenes se transformen en caballeros debe existir un procedimiento, y este procedimiento debe ser aceptado por el público concurrente. También podemos señalar, aunque Austin no lo hace, que la aceptación de un procedimiento para ser armado caballero tácita pero obviamente conlleva la aceptación de las reglas de la caballería. Además, si el joven es «armado caballero para el servicio de Cristo» por sacerdotes u obispos, también conlleva una aceptación de la divinidad de Cristo (Marc Bloch 1961, cap. 33).

La condición básica de Austin parece evidente, pero no es trivial porque es posible su violación. Un intento performativo podría fallar debido a que, por ejemplo, nadie, salvo el ejecutante, reconociese el procedimiento empleado o la situación que se intenta conseguir. Si un ciudadano norteamericano que viva en Estados Unidos pretende obtener un divorcio repitiendo tres veces a su mujer «Me divorcio de ti», ello no lo libraría de la carga del matrimonio, ni lo haría cualquier proceso de divorcio en una sociedad que no lo reconociera (Austin 1962, pág. 27). Los procedimientos convencionales y los estados convencionales, o incluso códigos convencionales enteros, pueden ser aceptados por algunos y no por otros, y seguramente hay cambios en las convenciones de cualquier sociedad a lo largo del tiempo, que se incrementan o disminuyen, o que en algunos casos desaparecen mientras aparecen otras. Las convenciones pueden dejar de existir porque ya no son aceptadas (Austin 1962, pág. 30), como por ejemplo, en el caso del código de honor del que el duelo formaba parte. Es improbable, como mínimo, que en los Estados Unidos de hoy o en Gran Bretaña cruzar la mejilla con un guante lleve a un duelo. Las convenciones de las que este acto ritual era un elemento fundamental ya no se aceptan. Son, como decimos, «historia».

Austin estableció como requisito para la efectividad de las performativas que las convenciones pertinentes existan y sean aceptadas, pero prestó escasa atención a los modos en los que se puede cumplir este prerrequisito. El argumento aquí presentado es que el ritual lo puede cumplir. Establecer una convención —un entendimiento públi-

co general, un proceso general, una institución— es *tanto* reconocer su existencia *como* aceptarla. Son dos actos que apenas se distinguen, como entendió Austin (1962, pág. 26) ya que la existencia de una convención, dado el significado de la palabra, está en función de su aceptación (véase Bateson 1951, pág. 212 y ss.)[11]. Ejecutar una liturgia es al mismo tiempo ajustarse a su orden y realizarla o hacerla sustancial. *La ejecución litúrgica no solamente reconoce la autoridad de las convenciones que representa, les da su propia existencia.* Si no hay ejecución, los órdenes litúrgicos son letra muerta en curiosos volúmenes o en hojas insustanciales que se evaporan en el olvido. La ejecución de un ritual es un ejemplo del orden convencional al que se ajusta. Y, a la inversa, la ejecución de un ritual establece el orden del cual es un ejemplo. Los participantes dan vida al orden que están realizando con la energía de sus propios cuerpos, y la articulan con sus propias voces. De este modo, establecen la existencia de ese orden en este mundo de materia y energía. *Dan sustancia* al orden al tiempo que este los *informa.*

Si las performativas han de entenderse como un procedimiento convencional para lograr efectos convencionales, los rituales son, según este argumento, algo más que simples transformaciones. Ya hemos señalado que armar caballero a alguien era algo más que transformar a un joven concreto en un caballero; también establecía repetidamente —al aceptar su existencia— un procedimiento convencional para transformar hombres jóvenes en caballeros. Además establecía y restablecía las convenciones de la propia caballería, y de la divinidad del dios en cuyo nombre y a cuyo servicio los caballeros son nombrados. La misa, en contraste, establece un acuerdo convencional más general de la relación de los humanos con lo divino. El acto de aceptación intrínseco a la ejecución del ritual no es simplemente performativo, como lo son los actos específicamente convencionales que se dan en los rituales —coronación, boda, armar caballero a alguien, purificación— sino *metaperformativo.* Los rituales van más allá de lograr



[11] Las definiciones pertinentes sobre la convención incluyen: una norma o práctica basada en el consenso general, o aceptada y respaldada por la mayoría de la sociedad (*Oxford English Dictionary*, #10); el consenso general o la aceptación de determinadas actitudes o prácticas (*American Heritage Dictionary*, 3.ª edición, #3); una práctica o procedimiento ampliamente observado en un grupo, especialmente para facilitar la interacción social; una costumbre (*American Heritage Dictionary*, 3.ª edición, #4).

efectos convencionales mediante procedimientos convencionales. También establecen las normas por las que se obtienen dichos efectos.

El establecimiento de una convención es la segunda de las funciones fundamentales del ritual. Es fundamental, porque todas las funciones performativas simples están basadas en él, o lo dan por supuesto, al igual que los procedimientos convencionales ajenos al mismo ritual. Además es fundamental, por así decirlo, porque el establecimiento de la convención es lo que podríamos llamar una «*meta*-función» que hace posible el cumplimiento de funciones particulares por las convenciones concretas establecidas.

Es fundamental, en sentido formal, porque el establecimiento como convención de lo que está codificado en el canon es intrínseco a la forma del ritual, es decir, a la ejecución de secuencias más o menos invariables de actos formales y de expresiones no codificados por el ejecutante. Observamos aquí la profunda importancia de la invariabilidad y la formalidad. Son características que mantienen constante lo que es aceptado. En ausencia de dicha constancia lo que es aceptado no sería convencional. De hecho, la aceptación sería inconsecuente, sin significado, o incluso lógicamente imposible si el canon fuera inventado de nuevo por cada participante en cada ejecución.

Señalemos de paso que una de «las realidades» que subyace en las nociones de la fuerza «*mágica*» de las palabras puede ser simplemente performatividad o causatividad mistificadas, de tal forma que las amplias nociones sobre la fuerza *creativa* de la palabra se apoyan en la metaperformatividad y en la metacausatividad, en la realización de convenciones mediante los órdenes litúrgicos invariables.

7. Ritual y práctica diaria en el establecimiento de la convención

El hecho de que las obligaciones clara y explícitamente aceptadas en la ejecución litúrgica no queden anuladas por la falta de fe o por la ruptura de las reglas tiene una significación que trasciende a los problemas de insinceridad y engaño. Nos aproximamos aquí a un asunto de profunda importancia: la relación entre convención y conducta y, más concretamente, a las dificultades para establecer la convención

mediante la práctica cotidiana. He argumentado que una de las funciones fundamentales del ritual es el establecimiento de una convención, pero no se ha afirmado que la convención solamente se establezca en el ritual. Por lo tanto puede parecer a la vista de ello que el ritual no difiere del uso o práctica en general. Es preciso señalar que la convención también puede establecerse por decreto. Sin embargo hay diferencias importantes entre la ejecución litúrgica y otros medios para el establecimiento de la convención.

En primer lugar, vamos a contrastar la ejecución litúrgica con la práctica cotidiana. Como señaló Bateson (1951, pág. 214), «cada enunciado de una codificación dada es una afirmación de esa codificación y, por esa razón, es en alguna medida metacomunicativo (cuando digo "veo al gato" estoy afirmando implícitamente la proposición de que la palabra "gato" representa lo que estoy viendo)». El significado básico del término «código» es lingüístico, en algunos usos denota vocabularios y las reglas para combinar sus elementos en unidades significativas más grandes *sin referencia o restricción sobre lo que puede o podría decirse.* Si bien que las convenciones lingüísticas pueden tomarse como paradigmas de las establecidas en la práctica común, se tendrá en cuenta que el concepto de código ha sido ampliado más allá del lenguaje por los antropólogos cognitivos, los cuales tienden a ver las culturas generalmente como códigos complejos hechos de «conjunto[s] de reglas cognitivas finitas compartidas para la construcción e interpretación socialmente apropiadas de mensajes y conductas» (Kernan 1972, pág. 333, cf. Frake 1964). Pero una liturgia no es un código en este amplio y semánticamente no especificado sentido. Es una secuencia más o menos fija de acciones y de expresiones estereotipadas, y como tal lo que se puede expresar en ella está estrechamente circunscrito. Las variaciones permisibles en algunos aspectos de la ejecución permiten o requieren a los participantes que codifiquen mensajes indexados, pero el contenido del canon, el aspecto invariable de la liturgia con respecto al cual los mensajes indexados pueden variar, está fijado, y por ello el rango de mensajes indexados que pueden transmitirse en una liturgia es restringido. Además, como ya hemos señalado, los participantes no codifican sino que solamente transmiten los mensajes invariables que el canon expresa. Puesto que este es el caso, el término «*orden* litúrgico» parece más apropiado que el de «*código* litúrgico». Se deduce que la

aceptación de un orden, puesto que es por naturaleza muy restrictivo, es socialmente más trascendente y significativa que la afirmación de un código más o menos no restrictivo. La alta valoración de las cualidades de lo trascendente, y de lo restrictivo, como sugiere la anterior exposición, invita a la aplicación del orden litúrgico, pues la liturgia tiende a hacer explícito precisamente lo que ha sido estipulado, es por naturaleza constrictiva, y además los gestos litúrgicos y el decoro añaden solemnidad a su esencia.

Sería, por supuesto, caer en un error imponer la simple distinción dicotómica de «códigos» frente a «órdenes» sobre las convenciones que organizan la vida social. Los códigos lingüísticos y los acuerdos dogmáticos convencionales manifestados en algunas liturgias permanecen en los extremos opuestos de un continuo de restricción. Entre ellos están dispuestas las convenciones que organizan no solamente lo que la gente dice a los otros o sobre los otros y el mundo de su entorno, sino lo que hacen a los otros y con los otros y al mundo que los rodea. Poco se sabe sobre el orden de este continuo, si es más probable que ciertos dominios de cultura estén sometidos a un imperativo más estricto o más riguroso que el resto, o si la variación de una sociedad a la siguiente es amplia. Volveremos a esta cuestión general en un capítulo posterior cuando tratemos de la santificación. Por ahora puede señalarse que comparativamente los altos niveles de restricción pueden parecer dictados por la naturaleza invariable de la liturgia, y puede además sugerirse que cuanto más motivados estén los individuos para romper una convención o cuanto más trascendente se considere su violación, es más probable que esta se establezca en la liturgia y no en la práctica diaria (véase el comentario acerca de la santificación en el capítulo 10). Sea como sea, ciertas convenciones, por ejemplo las de los discursos, proceden del uso ordinario, y son mantenidas por el uso ordinario con la estabilidad suficiente para permitir una interacción significativa y ordenadamente social. En dichos casos, «la norma es idéntica a la media estadística» (Leach 1972, pág. 320). Puede sugerirse que la variación con relación a dichas convenciones se puede tolerar tranquilamente y el uso cotidiano puede permitir el establecimiento, el mantenimiento o su cambio. Pero la práctica ordinaria o el uso no son en sí mismos suficientes para establecer todas las convenciones, ni las medias estadísticas derivadas de la conducta son siempre coextensivas con las convenciones.

En primer lugar, es imposible que el uso ordinario establezca convenciones a las que no les corresponda un uso ordinario. Dichas convenciones incluyen de manera importante y quizá exclusiva los acuerdos en los que se basan las religiones, dogmas y misterios sobre dioses y similares, al carecer normalmente de referentes materiales y ser siempre considerados hechos extraordinarios no pueden surgir del uso ordinario. La importancia fundamental de estas convenciones será comentada en capítulos posteriores.

En segundo lugar, las medias estadísticas derivadas del uso apenas representan algo más que conductas comunes, o sumas de conductas, y la utilidad de las sumas de conductas para evaluar el comportamiento es, en el mejor de los casos, limitada. Son particularmente inadecuadas en el caso de convenciones con componentes morales, ya que tienden a reducir la noción de inmoralidad a la desviación de un intervalo de comportamiento de una media estadística, a aquello «que no se hace» y la moral a aquello que «se hace». Tal noción de moralidad e inmoralidad es, por una parte, descriptivamente errónea —ninguna sociedad funciona con un concepto de moralidad semejante— y, por otra parte, es operativamente inadecuada. Las sociedades no pueden funcionar así, al menos durante largo tiempo, debido a que no tendría ningún medio para evaluar la misma práctica común, y una práctica común puede, incluso desde el punto de vista del código moral de la sociedad en la que se produce, ser viciosa, antisocial o autodestructiva. La práctica común, la media estadística, y el uso ordinario, en fin, tendrán dificultad para establecer convenciones sobre aspectos de la vida social que son obviamente restrictivos, arbitrarios, que tienen una gran carga emocional, son especialmente peligrosos o requieren convenciones de obediencia, es decir, que piden a los individuos que subordinen sus propios intereses al bien común. La variación en la conducta puede ser menos tolerable con relación a estos asuntos que con relación al uso lingüístico; y la incertidumbre respecto a la naturaleza exacta de las propias convenciones, un asunto distinto, puede ser incluso menos tolerable que las variaciones en las prácticas que presumiblemente dirigen. El uso cotidiano siempre varía, y en general sus reglas y convenciones son violadas con frecuencia. Leach señalaba generalmente en la buena dirección, pero no lo bastante lejos, cuando sugirió que «si la anarquía ha de evitarse, a

los individuos que componen una sociedad se les debe recordar de vez en cuando que existe un orden subyacente, que se supone guía sus actividades sociales. La ejecución del ritual tiene esta función para el grupo en general. Momentáneamente explicita lo que de otro modo es ficción» (1954, pág. 16). Aunque el uso tal vez no le sea fiel, lo que se representa en un orden litúrgico no es una ficción, salvo en el sentido de que sea «inventado» más que dado por una naturaleza no humana (véase Geertz 1973, pág. 15), y la ejecución del ritual no hace más que recordar a los individuos que hay un orden subyacente.

Conviene aclarar una suposición tácita en nuestro argumento general. Los órdenes de sociedades, como el orden del universo en general, tienden a degenerar en desorden. Sus elementos materiales se desintegran o caen en fragmentos caóticos si no se mantienen, sus elementos significativos, incluyendo el acuerdo y las reglas convencionales se disuelven en el error, la ambigüedad, la vaquedad, la hipocresía y el sinsentido a no ser que se aclaren, corrijan y restablezcan continuamente. Lejos de aclarar y reafirmar convenciones, el capricho de la práctica puede tender a erosionarlas. Es necesario por ello establecer al menos algunas convenciones de manera que las proteja de las disoluciones en las variaciones de la conducta cotidiana y de las violaciones en las que abunda la historia. La liturgia no simplemente recuerda a la gente los órdenes que el uso —conducta e historia— quebranta y destruye, sino que también establece e incluso restablece de nuevo estos órdenes. *La liturgia preserva las convenciones que codifica como inamovibles, desafiando los caprichos de la práctica ordinaria, por lo que les proporciona existencia independiente y aislada frente a las medias estadísticas que caracterizan las conductas.* Nadie está exonerado porque «todos lo hagan». Para los seguidores de la Biblia, el adulterio seguirá siendo pecado incluso si todos los casados caen en él.

Sin embargo, ha de señalarse que la violación de las convenciones no es simplemente una cuestión de entropía, caos o anarquía que se afirma contra un orden ideal aunque no completamente realizado. Algunas sociedades están constituidas de tal forma que la violación de algunas convenciones no solamente es frecuente sino sistemática, y sin embargo la convención tiene un papel vital en la vida social. Gluckman estudió hace tiempo (1954) ciertos rituales africanos bajo esta pers-

pectiva, y por nuestra parre podemos señalar que entre los Maring y otros pueblos de las montañas de Nueva Guinea impera una fuerte ideología patrilineal-patrilocal. Son clanes supuestamente parrilineales que poseen los territorios, y subclanes supuestamente patrilineales que reclaman zonas más pequeñas (Rappaport 1986, cap. 2). Los rituales, dirigidos en su mayor parte a los antepasados por línea paterna, son situados por estos grupos en lugares especiales sobre la tierra que ellos y sus antepasados muertos, dicen, ocupan juntos. Pero las exigencias de la vida y la muerte son tales que la suerte demográfica de estos pequeños grupos (los subclanes entre los Tsembaga, en 1963, constaban de un número de personas que oscilaba entre casi ninguna y 35; los clanes, entre 16 y 70 personas) varía mucho, y las fluctuaciones pueden llevar a la ruptura del modelo ideal patrilineal-patrilocal. Los grupos deben mantener su fuerza *en relación* con sus vecinos, y cuando su número es bajo los miembros de un grupo intentarán atraer a los foráneos para que se queden con ellos. Su terminología de parentesco, iroquesa en la generación del ego, pero generacional en todas las generaciones descendientes, así como de la segunda generación ascendiente hacia atrás, parece bien adaptada para la asimilación de extraños, al omitir como omite distinciones entre agnados, otros cognados y afines en dos generaciones; y la plantación del *rumbim* puede verse como el comienzo de un proceso por el que los cognados se transforman en agnados. Esta transformación ritual de los cognados en agnados es capaz de preservar las *convenciones* de patrilocalidad y patrilinealidad, cuando no patrifiliación, frente al desgaste que supone la continua transgresión en el uso (véase LiPuma 1990). Esto tiene una importancia adaptativa considerable. A veces los grupos humanos crecen inusitadamente en las tierras altas de Nueva Guinea, y por ello se hace necesario o deseable excluir a aquellos que quieren inmigrar (Meggit 1965b). Las reglas agnadicias, violadas necesariamente por la práctica pero preservadas por el ritual, proporcionan una base para dicha exclusión cuando sea preciso.

La formalidad definitiva del ritual y su distinción de la conducta común es de gran importancia para preservar las convenciones que codifica de los errores e infracciones de la práctica cotidiana. Puesto que la conservación está implicada virtualmente por la formalidad del ritual, y puesto que la aceptación y la precisa estipulación de la con-

vención es intrínseca a la forma del ritual, este puede presentarse sin equivalentes funcionales o metafuncionales.

A decir verdad, el ritual no es el único factor determinante en el establecimiento de convenciones al mismo tiempo que las aísla de las variaciones y violaciones de la conducta. Las convenciones también pueden ser promulgadas por decreto y mantenidas por la fuerza. Pero la aceptación de aquellos sometidos a un decreto no es intrínseca a la promulgación de este decreto. Por contraste, es el mismo acto ritual el que realiza y acepta un orden litúrgico. Además, el acto de aceptación establece una obligación con relación a la convención aceptada, una obligación que no está específicamente asumida y que puede no ser sentida por los sometidos a la norma.

A la vista de esto es interesante comprobar que incluso en aquellos casos en los que las convenciones son promulgadas conscientemente por reyes o parlamentos, el acto de promulgación, así como aquellos que participan en él, están rodeados de ritual. Los reyes son coronados, los funcionarios públicos juran sus cargos, las reuniones de los parlamentos se abren y cierran de forma ceremoniosa, y sus deliberaciones se establecen dentro de un procedimiento más o menos fijo. Además, sus leyes pueden ser aceptadas, aunque sea indirectamente y de forma no específica, por aquellos que se someten a los legisladores en actos rituales, como promesas de lealtad a las entidades, o símbolos de la misma, de las que procede la autoridad de los promulgadores. Aceptar una orden es atribuir legitimidad a sus términos. Atribuir legitimidad a sus términos es obligarse uno mismo a cumplirlos, o para decirlo de otra forma, aceptar su aplicación como un conjunto de normas en función de las cuales son debidamente juzgadas las propias acciones del aceptante. En tanto que la participación en un orden litúrgico es una aceptación de ese orden, lo legitima.

También puede sugerirse, aunque no hay modo de saberlo con certeza, que el ritual, en la misma estructura en la cual están implícitas tanto la autoridad como la aceptación del reconocimiento de esa autoridad, puede ser el medio primordial para que los humanos establezcan convenciones entre ellos. Las condiciones que hacen posible que algunos hombres promulguen convenciones mediante leyes por las que otros hombres deben conducirse, parece ser que se han desarrollado hace relativamente poco tiempo, quizá no mucho antes de la

aparición de la agricultura y de la ganadería hace unos 10.000 años[12]. El ritual, por otro lado, no precisa de las autoridades humanas de rango superior para establecer convenciones, y debe tener procedimientos antecedentes que lo hacen.

8. La moralidad intrínseca a la estructura del ritual

La ejecución de una liturgia no solo produce convenciones, sino que las inviste de moralidad. Los dictados morales no están explícitos en todas las liturgias, pero la moralidad, al igual que el contrato social, está implícita en la estructura del ritual.

Siguiendo a Searle, hemos señalado que la obligación está vinculada por la aceptación intrínseca a la participación en el ritual. El incumplimiento de la obligación, podría argumentarse, es uno de los pocos actos, si no el único, que siempre y en cualquier lugar es considerado inmoral. El homicidio, por ejemplo, no lo es. Existen circunstancias, tan normales que no requieren explicación, bajo las cuales matar seres humanos es plausible e incluso obligatorio. Lo que es inmoral, por supuesto, es matar a alguien hacia el que existe la obligación, al menos tácita, de no matar. Puede adoptarse un punto de vista similar sobre la mayoría de los actos específicos, generalmente considerados inmorales. El incumplimiento de la obligación posee un orden de generalidad superior a cualquier incumplimiento específico como el asesinato, el rapto o el robo, y puede sugerirse que es el incumplimiento de la obligación el que transforma los actos moralmenre positivos, neutrales o vacíos, en delitos como el asesinato o el robo. El incumplimiento de una obligación puede entonces ser *el* acto inmoral fundamental, el elemento en ausencia del cual un acto no puede interpretarse como inmoral, y en presencia del cual se convierte inmediatamente en inmoral. El tema es difícil, y no puede resolverse aquí. Solamente apuntaré que la falta de cumplimiento de los términos de una obligación está estigmatizada universalmente como inmoral. En la medida, por lo tanto, en

[12] La elección en esta frase de la palabra «hombres» específica en género se considera que no tiene connotaciones sexistas, sino que reconoce que en las sociedades preestatales la autoridad extendida más allá del núcleo familiar estaba generalmente en manos de varones adultos.

que la aceptación intrínseca a la ejecución de una orden litúrgico lleva implícita la obligación, el ritual establece la moralidad de la misma forma que establece la convención. El establecimiento de una convención litúrgica y su categorización moral son inseparables, o quizá sean lo mismo.

Podemos referirnos de nuevo a la relación de las performativas con las situaciones a las que hacen referencia. Austin inicialmente intentó decir que las performativas se diferencian de las afirmaciones en que las primeras no son ni ciertas ni falsas (1970, págs. 233 y ss.), mientras que las afirmaciones son ciertas o falsas. Más tarde encontró que esta opinión era cuestionable porque ciertas performativas, en particular las jurisprudenciales, se supone que mantienen una relación con la situación similar a la de las afirmaciones verdaderas con las situaciones. Más tarde encontró que esto no siempre es así. Las performativas sí difieren, sin embargo, de las afirmaciones de una manera relacionada que él no señaló pero que tiene que ver con la verdad y con los fundamentos de la moralidad.

Al comentar su naturaleza indexada, hemos observado que la relación de las performativas con las situaciones a las que hacen referencia es la inversa de la de las afirmaciones o descripciones. Las afirmaciones *informan* de forma autónoma de las situaciones existentes. Los actos performativos *realizan* de las situaciones. La naturaleza inversa de estas relaciones tiene implicaciones evidentes para la valoración. La exactitud de una afirmación descriptiva se valora en la medida en que se adapta a la situación que quiere describir. Si está en conformidad suficiente decimos que es verdad, exacta o correcta. Si no, decimos que es falsa, errónea, inexacta o mentira. ***La situación es el criterio por el cual la verdad, la precisión o exactitud de una afirmación se evalúa.*** En el caso de las performativas existe una inversión. Si, por ejemplo, un hombre es adecuadamente armado caballero, y a continuación transgrede todos los cánones de caballería, o si la paz se declara en un ritual correctamente realizado pero poco tiempo después una de las partes de la declaración ataca a la otra, no decimos que no fuera armado caballero ni que la paz fuera incorrecta, sino que las situaciones posteriores eran incorrectas. ***Juzgamos las situaciones por el grado en que estas se adaptan a lo estipulado en las performativas.*** Los órdenes litúrgicos proporcionan criterios propios para juzgar acontecimientos (conducta e historia). Como tales, los órdenes litúr-

gicos son intrínsecamente correctos o morales. La moralidad es inherente a la estructura de la ejecución litúrgica, anterior a lo que sus cánones que afirmen explícitamente de la moralidad en general o de cualquier cosa en particular tenida por moral. La cualidad moral se obtiene en última instancia no de afirmaciones sobre lo que puede estar bien o mal sino de lo que la liturgia establece como correcto o incorrecto. Por decirlo de otro modo, establecer una convención independiente del uso es establecer un «debe ser» respecto al cual se pueda juzgar el «es» de la conducta[13].

El establecimiento de categorías morales es más evidente en la causatividad simple y en las implicaciones comisivas de la misma. Es evidentemente inmoral actuar de forma incompatible con los términos de una situación convencional en cuyo establecimiento uno ha participado ritualmente. Sin embargo, mi hipótesis implica que la moralidad también es intrínseca a la metacausatividad del ritual es decir, al establecimiento de convenciones particulares y órdenes convencionales. Alguien que incumple no solo los términos de una situación convencional sino el orden convencional que define dichas situaciones no es culpable de un sencillo acto inmoral, sino de apostasía. Es interesante resaltar aquí que, en la Persia de Zoroastro y en la India védica, situaciones procedentes del orden correcto litúrgicamente establecido se designaron mediante términos que también parecen significar «mentira», *druj* en Persia y *anrta* en India (Duchesne-Guillemin 1966, págs. 26 y ss.; N. Brown 1972, págs. 252 y ss.; Orlin 1976). Lo que podemos llamar «mentiras védicas» o «mentiras zoroástricas» (Rappaport 1979b), situaciones de las que quienes las provocan saben que no se ajustan a los órdenes imperantes, litúrgicamente establecidos; son la

[13] Esto implica que muchas causativas, por ejemplo aquellas que establecen la paz, son también son también comisivas, porque el tipo de situaciones que establecen obligan a comportarse de una forma y no de otra (véase Searle 1969, especialmente el capítulo 8). La danza de los Maring y la plantación del *rumbim* son ejemplos en los que el participante transforma su propio estado, aunque no todos los ejemplos de transformaciones rituales son autotransformaciones. Uno o más participantes pueden cambiar la situación de otros. Que una persona autorizada recite una determinada fórmula, como «te nombro caballero» y quizá también acompañe estas palabras con una determinada acción, como tocar con una espada el hombro del individuo que está arrodillado, no es simplemente decirle que es caballero o cómo ser un caballero. Lo convierte en caballero, y como tal le indica él y a los demás que ahora es un caballero.

inversa de las «mentiras vulgares», afirmaciones de las que sus transmisores piensan que representan erróneamente las situaciones de las que se proponen informar.

9. Ritual y mito, y drama

La aceptación no implica ni creencia ni obediencia. Decir que en la ejecución de un canon el participante acepta los acuerdos convencionales, principios, reglas o procedimientos que codifica es sencillamente decir que se ha obligado a sí mismo a aceptar sus términos independientemente de sus opiniones personales y sus sentimientos sobre ellos. En términos ligeramente distintos, un acto de aceptación confiere a los objetos aceptados los atributos de corrección, propiedad, legitimidad y moralidad, y así los establece como criterio de juicio de la práctica común, los sucesos, la historia y especialmente, la propia conducta del que acepta.

Es obvio —pero nunca está de más recordarlo aunque sólo sea como ejemplo de débil axioma antropológico— que la relación ritual de los ejecutantes con lo que están representando distingue el ritual del mito sobre bases tanto sustantivas como formales. No se pueden considerar las acciones rituales como un simple «ejemplo en otro medio de los valores culturales que encuentran expresión verbal en las afirmaciones sobre el mundo, la sociedad, el hombre; afirmaciones que podemos llamar creencias y que están elaboradas en narraciones o mitos» (La Fontaine 1972, pág. XVII). Y aunque puede ser como en la frase de Leach, de hace cuatro décadas (1954, pág. 12), que «el mito es la contrapartida del ritual, el mito implica ritual, el ritual implica mito», no tienen por qué coincidir con la famosa máxima «uno y el mismo». *Nunca* son ni uno ni lo mismo, incluso cuando tratan de las mismas cosas, o incluso cuando el ritual es sencillamente una promulgación del mito. El mito como tal no lleva información autorreferencial, y lo que dice no presupone ni establece ninguna relación particular entre el mito y el o la que lo cuenta. El narrador puede contarlo como un sacerdote a un novicio, un presentador al público, un brujo al aprendiz, un padre al hijo, un estructuralista francés a los estudiantes, un crítico literario a un club de señoras, o un folclorista

a aquellos que leen su antología. Esto quiere decir que la narración de un mito, incluso en el caso del sacerdote, no implica necesariamente que el narrador acepte el mito como parte de un orden en el cual dicha narración participa, o al cual la misma se subordina. La relación de los narradores con los mitos que narran es a menudo desconocida por el auditorio o por los lectores, y es de cualquier modo irrelevante para ellos. Lo que puede ser importante para ellos es la sustancia de los mismos mitos, algo que puede ser tanto leído como visto, oído, dicho o actuado. Los narradores no necesariamente aceptan los mitos que cuentan más que si fueran cuentos, ni lo hacen sus públicos; y la aceptación que pudieran conceder a dichos relatos se debe a su fuerza perlocutiva, a la habilidad de los relatos para conmoverlos, y no a la conformidad con su forma. Los mitos, como los rituales, pueden «morir» (Eliade 1963), pero no se convierten en letra muerta —como los rituales— si únicamente se conservan por escrito.

En contraste con los mitos, los rituales incluso cuando parecen no ser más que nuevas promulgaciones detalladas de los mitos, siempre estipulan una relación entre los ejecutores y lo que ellos ejecutan. Dichos rituales comunican más que sus mitos. Asimismo comunican el mensaje indexado de la aceptación de esos mitos por los participantes.

Puede sugerirse que el mito y el drama están más cerca de ser «uno y el mismo» que lo son el mito y el ritual. Un drama basado en un mito no es más ni es menos que una promulgación de una versión de este mito. Como tal, su representación, a diferencia de la ejecución del ritual, no indica la aceptación de la narrativa que se está representando. Pero el ritual y el drama algunas veces han estado muy relacionados de un modo u otro, y Jane Harrison, hace mucho tiempo (1913), observó que los orígenes del drama occidental estaban en el ritual. Observó que el término «drama» venía del griego *dromenon*, literalmente «cosa hecha», pero que anteriormente denotaba ritual religioso. A la vista de su supuesta relación o semejanza, es posible señalar con más atención que la prestada en el capítulo 2 algunas diferencias adicionales entre drama y ritual.

Quizá la más importante sea la que distingue un público de una congregación. La congregación participa en el ritual, con todo lo que conlleva la participación. El público en una representación de un drama occidental simplemente observa y escucha. Está presente en la

representación, pero no forma parte de ella. Normalmente se pide a una congregación que haga algo en el transcurso del ritual: cantar, bailar, leer responsablemente, arrodillarse, comer, beber. Por el contrario, los miembros de un auditorio occidental no precisan hacer nada, e incluso se pide que no hagan nada. Mientras que una congregación se une al celebrante para ejecutar los actos de que consta el ritual, un auditorio no se une a los actores en la escenificación de un drama. Los actores actúan a un lado del proscenio, mientras el auditorio al otro lado se abstiene de actuar.

En segundo lugar, los actos y los gestos de aquellos que celebran los rituales expresan o dan vida a los órdenes a los que se ajusta la congregación. Pero en el teatro, los actores representan partes que, cuando vienen juntas en la totalidad del drama, constan de ficciones que ninguno de los presentes necesitan o se espera que acepten como algo que no sea ficción. Incluso cuando el público acepta los dramas como grandes ficciones, tan verdaderas como pueden serlo algunas obras de Shakespeare, no los aceptan como una realidad literal, en un grado concreto, del cual forman parte, sino como representaciones de algún tipo. Del mismo modo que cuando se oye un relato mítico, la aceptación del mismo descansa sobre la habilidad del drama de persuadir o conmover, y no tanto sobre la exigencia de actuar conforme a su forma. Por decirlo en palabras de Austin, el drama al igual que el mito sin ritual, tiene *como mucho* fuerza perlocutiva, *pero carece de* fuerza ilocutiva.

En este sentido es interesante comparar los «actos» de aquellos que participan en rituales con los actos de quienes «actúan» en el drama. Para alguien que ejecute un ritual, «actuar» es realizar una acción que afirma o incluso efectúa un orden significativo y también establece su aceptación. Incluso puede transformar este orden o a él mismo. El acto ritual, es decir, «hace algo», es una acción que puede revertir al mundo y es probable que lo haga. Actuar en un drama, por el contrario, no es tomar una acción que afecte al mundo, sino solamente hacer como que lo hace. La participación en la representación dramática no es actuar. Esta circunstancia está claramente señalada a los presentes por un conjunto de elementos que sitúan la acción dramática aparte de la «vida real»: los asientos, el telón, el programa que proporciona los nombres reales de aquellos que, durante una o dos horas, actuarán con una identidad temporal, utilizando las palabras del guio-

nista y repitiendo los gestos ensayados en presencia del director. Actuar en sentido dramático es precisamente no actuar en sentido no dramático. Este contraste se desprende de un término alternativo para el drama en inglés: (*play*) «representación, juego, diversión», un término que por supuesto denota falta de seriedad. Mientras que un fiel forma parte de un ritual, participando así en una ceremonia que él ayuda a crear, un actor representa un papel en una obra, un papel que se desvanece cuando cae el telón y cuando se supone que su propia identidad vuelve a guiar sus acciones.

Señalamos aquí la distinción entre ritual y drama, pero por supuesto los sucesos particulares no son siempre puramente de uno u otro signo. Algunas representaciones incluyen elementos de ambos, o mejor, están en algún sitio intermedio situado entre el continuo de los dos polos. Podemos pensar aquí en las representaciones de milagros y pasiones, así como en los conciertos de música religiosa en iglesias. La eficacia de algunas representaciones puede derivar de las ambigüedades de este continuo, y de la misma forma la carencia de eficacia de otras. El «teatro en vivo», por ejemplo, es probable que no tenga éxito porque se pide a un público que se encargue de los deberes del grupo de actores, sin haber realizado los ensayos de la liturgia, sin saber en qué les están pidiendo que participen ni con quién han de actuar. Pero seguramente, a lo largo del tiempo, el carácter de algunas representaciones cambia, la relación de los presentes se transforma de congregación en público o de público en congregación (véase Kapferer 1983, esp. cap. 8). Harrison argumenta (1913, págs. 35–38) que la transformación desde el *dromenon* al *drama* en la antigua Grecia puede dejar huellas «arqueológicas» a través de los cambios experimentados en el uso del espacio, entre los siglos V y VI antes de Cristo. Al comienzo del periodo había solamente una orquesta, una zona circular en la cual cualquiera de los presentes podía unirse a las danzas del ditirambo, el festival de primavera. Sin embargo, más tarde, un teatro —o lo que es lo mismo, un espacio acotado con filas de asientos— puso unas gradas en la colina por encima de la orquesta, y los espectadores quedaron separados de los danzarines y de los actores. Según Harrison, esta separación de la acción en el espacio fue simultánea a una tendencia hacia la separación entre los presentes y la acción que estaba teniendo lugar, y distinguió el ritual del drama basándose en la distinción entre

participación y contemplación, es decir, entre congregación y audiencia. Y a la inversa, en nuestros días parece que se está produciendo una transformación del público en congregación, en algunas representaciones, particularmente en los conciertos de música rock. En ausencia de un canon en estos acontecimientos, no es sorprendente que sus estrellas hayan sido virtualmente deificadas.

10. EL RITUAL COMO ACTO SOCIAL BÁSICO

En resumen, la existencia de un orden convencional depende de su aceptación; de hecho, no puede decirse que una regla o acuerdo sea una convención a no ser que sea aceptada. En el ritual, sin embargo, la aceptación y la existencia se suponen mutuamente, ya que un orden litúrgico se acepta por fuerza en la realización, esto es, en la ejecución que le da sustancia. Puesto que la obligación está implícita por la aceptación, y la ruptura de la obligación es *per se* inmoral, la existencia, aceptación y moralidad de las convenciones se reúnen de forma indisoluble en los rituales; son, de hecho, virtualmente uno y el mismo. No puede decirse lo mismo de los principios, reglas, procedimientos o acuerdos establecidas por la proclamación, o legislación, por un lado, o por la práctica diaria, por otro. Esto quiere decir que hay una relación lógicamente necesaria entre la forma ritual, la ejecución de secuencias más o menos invariables de actos formales y expresiones no codificadas por los actores, y los mensajes rituales que contienen tanto lo que se representa como la relación del ejecutante con lo que representa. El ritual no es simplemente otra forma de «decir cosas» o de «hacer cosas» que pueden ser dichas o hechas tan bien o mejor de otra manera. La forma del ritual seguramente no tiene equivalentes comunicativos, y posiblemente tampoco equivalentes funcionales o metafuncionales. Que las aptitudes del ritual sean intrínsecas a su forma y estén en indisoluble asociación *solamente* con su forma sirve en gran medida para explicar su ubicuidad.

Si prestamos atención a la forma del ritual no debemos perder de vista un aspecto fundamental: qué es lo que hace el ritual como un resultado lógicamente necesario de su forma. Al enunciar, aceptar y establecer convenciones morales, el ritual contiene en su interior no

simplemente una representación simbólica del contrato social, sino el mismo contrato social. Como tal, el ritual, que también establece, guarda, y cruza los límites entre los sistemas públicos y los procesos privados, es *el* acto social básico.

5

Palabra y acto; forma y sustancia

Los seres humanos poseen la habilidad de hablar, pero sus rituales incluyen tanto actos como expresiones, y en muchos de ellos se utilizan objetos especiales y se manipulan sustancias. Incluso los rituales ejecutados en soledad requieren de igual modo la adopción de posturas especiales, la ejecución de movimientos estereotipados o la manipulación de adornos especiales y, como en los rituales públicos, a menudo se ejecutan en lugares especiales y en tiempos especiales. Tenemos el recuerdo, absolutamente verdadero en tanto que idealizado, del niño que recita sus oraciones diarias no en cualquier parte ni en cualquier tiempo, sino de rodillas, con los ojos cerrados y las manos enlazadas, al lado de la cama, siempre al final del día; y los judíos ortodoxos atan amuletos a sus brazos o en la frente antes de la oración que hacen cada mañana incluso cuando están solos. El uso de la gestualidad corporal es, si no universal, sí un aspecto muy extendido de los rituales en solitario y en público, y debe ser tomado como un aspecto, muy importante, de la operación de autoinformación del ritual.

Es preciso destacar que los actos físicos unidos a objetos y a sustancias integran casi todos los rituales humanos, y apenas es necesario explicarlos. El despliegue de la fuerza física en los rituales puede, por supuesto, ser muy arcaico. En su uso de determinadas posturas y movimientos, los rituales de los seres humanos se acercan a los de los animales, y puede ser que el aspecto material del ritual humano sea un vestigio de la época en que nuestros antepasados carecían de lenguaje hablado. Pero sugerir que algo es un vestigio no es explicar por qué ha sobrevivido como vestigio. Aun cuando la antigüedad de posturas y acciones rituales pudiera demostrarse, no hay modo de saber por qué esta forma peculiar de comunicación no verbal ha podido pervivir durante tantos miles o incluso cientos de miles de años ya en los

tiempos del lenguaje. Se puede objetar que ese despliegue ritual no se debe interpretar a priori como una manifestación de continuidad con el pasado prelingüístico de la especie, pero se puede plantear una pregunta más fructífera: por qué razón los seres humanos, que pueden comunicarse con facilidad, eficacia y sutileza mediante el lenguaje utilizarían también un modo de comunicación tan difícil, limitado y caro como el despliegue físico. Una respuesta obvia, por supuesto, es que el despliegue físico indica más, con más claridad o incluso algo diferente de lo que las palabras son capaces de comunicar. En este capítulo trataremos acerca de todo esto, y, más genéricamente, trataremos de la particular capacidad comunicativa de distintas clases de actos, objetos y sustancias empleados en el ritual, y también nos referiremos a los gestos, a las posturas, a las heridas, y a las palabras.

Es necesario hacer dos breves comentarios antes de empezar. En primer lugar, la cuestión es obviamente una que se solapa con las preocupaciones paralingüísticas y cinéticas. Sin embargo la exhibición ritual puede distinguirse de la materia a la que hace referencia, aunque sea de forma imperfecta y precipitada. La paralingüística y la cinética se ocupan de distinguir las señales no lingüísticas que acompañan al lenguaje, o que se emiten como mensajes autónomos por cambios perceptibles en el estado del cuerpo. Muchos de estos signos —el rubor, el tartamudeo, la postura al sentarse, el movimiento del cuerpo al caminar, la distancia que mantiene entre los interlocutores— son inconscientes. Son indexadas, indican condiciones físicas y psíquicas, es decir, los estados de los procesos particulares y los cambios en esos estados. Son síntomas de nerviosismo, enfermedad, dolor, enojo, turbación, impulso sexual, resentimiento, júbilo u otra circunstancia afectiva o física. Generalmente varían, acomodándose, en cuanto a gradación o expresión, y pueden cambiar continuamente. Son, pues, señales analógicas. En contraste, el despliegue físico que tiene lugar durante el ritual está bajo un control consciente. No se sitúa en una relación indexada con los procesos particulares, ya sean fisiológicos o psicológicos, sino con las convenciones y los estados convencionales. Es decir, se relaciona con el orden público y la participación del individuo en él. Finalmente, los actos rituales como tal se transmiten básicamente en el modo digital, con preferencia al analógico. Pueden, por supuesto, transmitir mensajes analógicos, pero este no es un aspecto

fundamental en ellos. De hecho, se ha sugerido con firmeza que los mensajes digitales de la exhibición invalidan, y posiblemente suprimen, los mensajes analógicos continuamente e inevitablemente transmitidos cinética y paralingüísticamente, lo cual los hace irrelevantes.

En segundo lugar, la cuestión general del despliegue ritual también se solapa con la pregunta acerca del uso de iconos o metáforas en el ritual, un asunto abierto por Van Gennep (1960). Este observó que algunas clases particulares de rituales tienden a incluir actos físicos que parecen formalmente similares a aquello que persiguen. Los ritos de separación, por ejemplo, a menudo incluyen tales actos como cortar algo, quizá el cabello. Más recientemente, algunos expertos, como Tambiah (1973) y Fernández (1974), se han interesado por la metáfora, particularmente la metáfora material, y la metáfora que se sirve del cuerpo del ejecutante. Volveremos más adelante al tema de la metáfora *per se*. Para empezar, sin embargo, estamos más interesados en lo que podríamos llamar la metáfora de la materia. Es decir, no nos ocuparemos de lo que se puede representar en la exhibición física sino de *lo que se puede representar mediante la absoluta naturaleza material de esa escenificación*.

1. La materialización de lo inmaterial

En algunos casos está claro que la exhibición material comunica más, o algo diferente, de lo que se puede comunicar con palabras. En los capítulos precedentes prestamos atención a algunas formas de exhibición corporal, como el *Muminai* de los Siaui, el *Abutu* de la isla Goodenough, y el *potlatch* de la costa Noroeste de Norteamérica, donde cualidades incorpóreas, como el mérito, el prestigio, la influencia política, o los derechos a los títulos honoríficos, son representados por objetos —cerdos, ñames y placas de cobre— que implican a los individuos que los distribuyen, los destruyen o se los comen.

Ya señalamos que en tales representaciones se invierte un aspecto de la relación entre signos y *significata* al que estamos acostumbrados. Habitualmente, el tema de los mensajes tiene un peso y unas dimensiones, mientras que los signos que los representan son inmateriales: las palabras, habladas o escritas. Pero también sugerimos que, puesto

que su significado es incorpóreo, como el mérito o la influencia, su representación quizá tenga que ser material para que se tome en serio. Las referencias al rango y al honor quedan vacías salvo que se materialicen. Usando una frase de los Limba de Sierra Leona (Finnegan 1969), a las palabras «hay que darles peso» para que sean convincentes. La representación corpórea le da peso a lo incorpóreo y les otorga sustancia visible a aspectos de la existencia que en sí mismos son impalpables pero que tienen gran importancia en el ordenamiento de la vida social. Recordemos en este sentido la exhibición corporal de los habitantes de las islas Goodenough y Guadalcanal, donde los hombres importantes establecen una relación indexada con lo que representan, y por esa razón no simbolizan únicamente influencia o prestigio. Lo *demuestran* de una forma que deja poco espacio para el alarde vacuo.

Los mensajes indexados que adquieren peso por su representación material en rituales no están confinados, por supuesto, a su relación con el prestigio o la influencia. Entre los Limba, los anuncios rituales de intenciones vinculantes, por ejemplo de un hombre con sus parientes al establecer una relación de noviazgo, o cuando le anuncia a un jefe que quiere establecer residencia en su territorio, se requiere un regalo para «dar peso a sus palabras» (Finnegan 1969), lo que recuerda la propuesta de Mauss de hace algún tiempo (1954) acerca de la obligación moral de devolver los regalos, una obligación intrínseca a su misma aceptación. No se pueden especificar vínculos convencionales sin palabras, pero tampoco es posible establecerlos únicamente con palabras. La entrega de algo valioso puede ser necesaria para realizarlos o establecerlos; esto es, estipularlos, aceptarlos, y darles, peso. Así, en la ley occidental los contratos generalmente no son vinculantes, a no ser que haya una contrapartida. Es significativo ver cómo incluso en situaciones en las que no hay una mercancía que cambie de mano las palabras pueden no ser suficientes para establecer vínculos u obligaciones. El trato queda «cerrado» o «sellado» cuando además hay un apretón de manos, un brindis, o algo parecido.

Entre los seres vivos no solo el vínculo establece una exigencia de sustanciación. La sustanciación de lo convencional por lo material es también un aspecto del sacrificio, si es que consideramos un acto sacrificial una ofrenda o la comunión. Si se trata de una ofrenda, la devoción se convierte en algo material. En una comunión, que aque-

llo que de otra forma podría mantenerse como una abstracción, primero se hace sustancial y luego informa al ejecutante cuando es asimilado en su sustancia.

Las ventajas de comunicación mediante una exhibición corporal sobre la simple comunicación verbal no son siempre tan obvias como en los casos citados del *potlatch*, del *abatu*, o de las declaraciones Limba. No todos los mensajes transmitidos en los actos físicos del ritual o mediante el uso de objetos o sustancias, resistirían lo que parecería una adecuada traducción en palabras.

En este aspecto, las posturas y movimientos parecen más problemáticos que hacer prestaciones de ñames, mantas o cerdos. En muchas partes del mundo, por ejemplo, las posturas de subordinación —arrodillarse, postrarse, y cosas similares— son asumidas con normalidad por los humildes ante los que tienen alto rango. Puede parecer que los mensajes que se transmiten mediante tales exhibiciones corporales podrían darse adecuadamente mediante la palabra, con fórmulas como «me someto a usted» o algo parecido. Pero dado que tales mensajes son transmitidos frecuentemente mediante un despligue físico es verosímil deducir que ese despliegue físico indica más que las palabras correspondientes, o al menos que lo indica con más claridad. Al arrodillarse o postrarse, un hombre hace algo más que *declarar* su subordinación a un orden. Está *subordinándose realmente* a ese orden. De hecho, es una autosubordinación, al menos temporal, porque, según se ha comentado antes, el signo es performativo. Puede ser causativo y posiblemente también tenga implicaciones comisivas.

Podría objetarse que la conexión de los actos formales físicos del ritual con los estados con los cuales están relacionados no es menos convencional que las meras palabras y que, como Austin y otros han argumentado ampliamente, y como intentamos aclarar en el capítulo precedente, las palabras también tienen capacidad performativa o fuerza ilocutiva. Por esa razón, las palabras pueden subordinarse a los actos, o, por continuar con el ejemplo presente, a determinadas posturas del cuerpo. Efectivamente, sin lenguaje, que es la base sobre la que se apoyan todos los signos convencionales de los seres humanos y sin el cual es imposible establecer las convenciones que regulan la actividad humana, no habría actos performativos o ilocutivos. Afirmar que las posturas y los movimientos tienen fuerza ilocutiva no equiva-

le a distinguirlos de las expresiones. Sin embargo, se puede aducir que la ambigüedad vela la fuerza informativa del discurso más que la de actos físicos como hacer una reverencia o saludar. Si un hombre manifiesta su subordinación solo verbalmente, puede parecer que únicamente está declarando, describiendo o afirmando, puesto que declarar, describir y afirmar se hace siempre o casi siempre verbalmente. Pero si además de hablar se arrodilla está expresando con más claridad su subordinación —puesto que declarar, describir, informar y afirmar, casi nunca se hace mediante posturas o gestos— al ejecutar un acto que en sí mismo expresa subordinación. Es como decir que la naturaleza performativa de los actos físicos probablemente es más clara y efectiva que la manifestación verbal equivalente, que se puede tomar posiblemente por una mera declaración.

Hay un punto quizá más importante relacionado con esto. A falta de una terminología mejor, se puede pensar que la capacidad ejecutiva del despliegue físico es performativamente «más fuerte» o «más completa» que las expresiones verbales. Si bien una expresión verbal performativa obtiene un efecto puramente convencional o institucional mediante un procedimiento informativo, al agregar dimensión física al procedimiento parece añadir también la dimensión física al efecto. Es decir, el efecto alcanzado no es solo convencional sino también material. El acto produce no solo un hecho institucional sino su correlativo hecho físico, tan «palpable» —mientras dura— como pueda serlo el agua, el viento o una piedra. El arrodillarse significa, además de la inclinación, el saludo, mesarse el pelo, descubrirse la cabeza o quitarse el manto, el propio acto de subordinación, piedad, devoción —o cualquier gesto que la indique—, y los actos han sido «realizados», es decir, convertidos en *res*, y que como acto ejecutado completamente adquiere una naturalidad aparente igual a la de las flores o del viento, incluso de una roca. En este contexto tienen interés los tabúes. Pedir al individuo que se abstenga de realizar actos físicos que es capaz de ejecutar, o que evite a determinadas personas, objetos o sustancias, puede considerarse no solo una prueba de obediencia y, posiblemente, como las ofrendas sacrificiales, de devoción, sino también incluso una materialización de las diferencias convencionales. Por otra parte, los tabúes, aunque a menudo son usados o asumidos litúrgicamente, hacen realidad generalmente fuera del ritual. Los

órdenes desde los cuales surgen son aquellos que se expanden por sí mismos en el mundo profano donde no solo llegan a ser materiales sino también aparentemente naturales. Volveremos a la «naturalización» de la convención al final del capítulo. Por ahora diremos simplemente que «decir» puede ser una forma de «hacer» en la misma medida que «hacer» puede ser una forma de materializar «lo verbalizado».

2. Objetos especiales y objetos cotidianos

Decir que ambos actos del ritual y que el uso en el ritual de objetos materiales y sustancias puede materializar —hacer material— lo que en caso contrario quedaría ingrávido, no significa que todos los actos, objetos y sustancias sean equivalentes. Parece obvio que hay diferencias de criterio acerca de qué materiales y objetos pueden llegar a ser efectivamente sustanciados, y hay aún mayores discrepancias acerca del significado de las posturas o movimientos por un lado y los objetos o las sustancias por otro. Haremos algunas sugerencias en este sentido. Ello no quiere decir que sean extrapolables.

Los objetos especiales manipulados en el ritual, y los lugares dedicados especialmente a la ejecución del ritual pueden materializar aspectos de los órdenes litúrgicos que no se materializan solo físicamente. El simple hecho de la existencia continuada durante mil años de una catedral, por ejemplo, nos indica algo más que la pervivencia paciente de un orden litúrgico y de su relación con un lugar y un grupo. Lo demuestra. Incluso una catedral recién construida conforme a los cánones de la arquitectura tradicional demuestra la pervivencia del modelo, y por lo tanto el orden que lo especifica, al igual que la manipulación de los objetos sagrados antiguos o que se acomodan a diseños antiguos. El hecho de buscar diseños antiguos para objetos nuevos o nuevos edificios no solo es una prueba de la perdurabilidad sino del interés de continuidad o revitalización al buscar la exactitud de una determinada forma. En esto nada se diferencia de la ejecución litúrgica. (Obsérvese que en algunos casos la propia fabricación de objetos sagrados es en sí misma una ejecución litúrgica).

Obviamente, hay, en sentido contrario, aspectos del orden litúrgico que no se materializan en los edificios, sean nuevos o viejos. El concepto de voluntad sagrada se definirá en el capítulo siguiente, pero podemos quedarnos por el momento con la idea, comprensible por el elemental sentido común, de que aunque un recinto sagrado puede santificar a los oficiantes o a sus estados ordinarios, o a sus representaciones o a sus estados ordinarios, en cambio no es posible representar materialmente esos estados ni sus fluctuaciones en ellos en la misma medida que se pueden representar, o pesar, o medir los ñames y los cerdos que se regalan en una fiesta de Melanesia. El uso de objetos cotidianos u objetos especiales en los rituales puede materializar mensajes autorreferenciales, y elaborar seguramente alguno de sus índices. Los edificios en que se realizan rituales, los monumentos, y por otro lado algunos objetos sagrados más pequeños, parecen materializar el canon. Hemos resaltado también la relación indexada entre algunos aspectos comunes de tales objetos —su antigüedad, su conformidad respecto a la especificación— y algunos aspectos de los órdenes litúrgicos, como su resistencia a los cambios y sus convenciones.

Algunos objetos sagrados de fácil manejo, como las coronas regias y el crisma de la unción, parecen estar en un grado intermedio. Por una parte representan órdenes perdurables, pero es un hombre en concreto y no otro el que es coronado, y la coronación es un acto sencillo que afecta tanto al estado ordinario de aquel que es coronado como al estado ordinario de las relaciones sociales en general. La pipa sagrada de los indios Sioux Oglala y de otros grupos de indios americanos es un icono, en igual medida, del cosmos y del ser humano, y al fumarla el fumador se hace uno con el cosmos (J. Brown 1971, página 21, *passim*). Es decir, los objetos sagrados fáciles de manipular pueden materializar, por el simple hecho de su existencia material, aspectos de los códigos canónicos duraderos y, al mismo tiempo, al ser utilizados ponen en relación el orden duradero con los elementos particulares de la situación actual. Por decirlo de un modo un poco distinto, tales objetos son por sí mismos parte de los órdenes canónicos, pero su manipulación es en parte autorreferencial.

3. Actos y agentes

Los objetos sagrados antiguos pueden dar sustancia a la naturaleza conservadora del orden canónico, algo que probablemente no puede ser materializado por el uso del cuerpo solo. Como tampoco puede el cuerpo solo representar aquello que puede ser representado por objetos valiosos. Conchas perlíferas, mantas, ñames, cerdos, en la medida en que pueden ser conseguidos, reunidos, distribuidos y consumidos, pueden materializar algunos aspectos de las relaciones de un acumulador con los otros, evidenciando su influencia o su autoridad, en razón de su generosidad o de su educación. Autoridad y generosidad no pueden ser probadas por movimientos o posturas. Efectivamente, un movimiento o una postura que no van acompañados de objetos o sustancias de valor no serian otra cosa que poses vanas y jactanciosas.

Los actos, en cambio, tienen virtudes propias, virtudes de las que carecen las palabras del ritual o los objetos y sustancias empleados en el mismo. Antes propusimos que en el ritual, transmisor, receptor y mensajes canónicos llegan a ser uno —se funden— en el participante, y se argumentó que en ese ritual el ejecutante acepta el orden litúrgico en que participa. Sin embargo, puesto que aceptación no es lo mismo que creencia y puesto que, de igual modo, la creencia se puede negar aun cuando exista aceptación, surge una pregunta crucial: ¿quién o qué es el ejecutante, quién o qué es el yo que acepta o agente, o quién es el que se considera autodesignado?

Ahora corresponde proponer que el uso del cuerpo define el yo del ejecutante para él mismo y para otros. Hemos visto, siguiendo a Austin, que no es suficiente con definir a este yo crucial como el secreto «corazón» o el «alma» del actor, o como dicen otros «un artista entre bastidores». El yo que acepta debe ser tan palpable para los demás como para sí mismo, ya que, necesariamente, la aceptación no es ni más ni menos que un acto público por parte del yo. Las palabras de aceptación por sí solas, aunque audibles, pueden tener la apariencia de algo efímero, algo que se separa del orador, algo distinto a él. Por el contrario, un movimiento o postura es algo que el ejecutante percibe directa e inmediatamente como algo inseparable de su ser. Las rodillas que dobla o la cabeza inclinada no son movimientos efímeros ni carecen de importancia. El empleo del cuerpo en posturas o en

gestos rituales define para el oficiante especialmente —pero también para los testigos— la naturaleza del yo que acepta. El yo definido por el cuerpo que adopta una postura ritual no está compuesto de palabras efímeras que surgen de los labios del orador y que se disuelven en el silencio, escapando fugaces de su «corazón», de su «mente», o de su «alma». Cuando se arrodilla es su cuerpo inseparable, indispensable y paciente el que él identifica con su subordinación. El yo subordinado no es ni una criatura de palabras inmateriales de las que se puede separar sin derramamiento de sangre, ni es un ente inmaterial que no se puede localizar en un espacio y en tiempo concretos. Por decirlo de otro modo, el uso del cuerpo para transmitir el mensaje de aquiescencia o subordinación constituye un metamensaje no discursivo acerca del mensaje discursivo que se está transmitiendo. Comunica a ambos, a sí mismo y a los demás, no solo lo que se puede comunicar mediante el uso de fórmulas verbales establecidas y más o menos invariables (por ejemplo, «Yo acepto a Alá»), sino también un compromiso del yo vivo con ese mensaje. Dichos actos físicos parecen ser algo más que «mero parloteo». Es la visible y presente materia viviente —huesos, sangre, intestinos, músculos— «puesta en la línea», que está «en pie [o con la rodilla hincada en tierra] dispuesta a ser contada», que «obra de acuerdo con lo que dice», la que constituye el agente que acepta.

Pongamos en orden algunos datos. Primero, no se está afirmando que todos los usos que se puedan dar al cuerpo sean equivalentes. Hay una diferencia considerable —si se nos permite decirlo— entre arrodillarse o danzar, por una parte, y, por otra, sufrir circuncisión, un tatuaje, o una escarificación. El que reza de rodillas en un lugar apartado más tarde o más temprano se levanta y abandona el lugar, pero las heridas que provoca la circuncisión acompañarán siempre a aquel que la sufrió. Son irreversibles, indelebles y superan el presente inmediato, distinguen a los que han sido objeto de estas heridas de quienes no las han adquirido tanto en contextos ajenos al ritual como en el mismo ritual. Esto no dota a la formación de estigmas duraderos —como la circuncisión ritual— de una superioridad moral, cósmica, o semiótica sobre acciones y gestos más efímeros. Estas marcas imborrables son especialmente adecuadas para indicar cambios irreversibles en aquellos que las poseen, al contrario de signos o posturas eventuales como arrodillarse, hacer una genuflexión, o descubrirse la cabeza, indicativos de cambios de estado

reversibles o de la renovación del compromiso. Posturas y cicatrices tienen una importancia litúrgica bien distinta.

La distinción entre actos rituales y objetos rituales no es siempre tan clara como se puede desprender de nuestro comentario. Un australiano que ha sido subincidado es por sí mismo un objeto sagrado, o al menos su pene lo es. Recíprocamente, ha sido subincidado en un ritual. Del mismo modo, la cabaña donde los Sioux bailan la danza del sol es al mismo tiempo un objeto sagrado y producto de una serie de acciones rituales (Dorsey 1894; J. Brown 1971, pág. 160). No está claro siempre qué es lo importante, si el objeto sagrado en sí o el acto que lo produce. Por ejemplo, se puede considerar que el acto de bendición del agua no es más que su consagración para el uso ritual, lo que equivale a decir que la sustancia santificada en sí misma tiene más relevancia que el acto que la produce. Por el contrario, la localización de muchas pinturas del paleolítico en las profundidades de oscuras e inaccesibles cuevas, y el hecho de que a veces tales pinturas se realizasen unas encima de otras en palimpsesto, sugiere firmemente que el acto de pintar tenía mucha más importancia que las pinturas mismas. Hay más ejemplos en los que ambos, el acto de producción del objeto y el objeto en sí mismo, tienen una importancia similar. La marca que produce la subincisión puede ser contemplada como algo que convierte a un hombre en un objeto sagrado, o como un objeto sagrado en sí mismo, y como tal su importancia es permanente. Pero el acto ritual de la subincisión, aun siendo parte de un orden litúrgico, tiene por sí solo gran importancia, una importancia relacionada en gran medida con el dolor sufrido durante su realización. Tal dolor debe de tener gran fuerza perlocutiva. Quien haya tenido alguna de estas experiencias nunca volverá a ser el mismo, de ahí que el ritual separe claramente a los que las han sufrido de aquellos que no tienen las marcas, tanto por haber pasado satisfactoriamente la dura prueba como por la marca que esta ha dejado.

4. Predicación y metáfora

Estudiaremos ahora, entre otras cosas, la predicación. La predicación, la atribución de cualidades a los objetos, es uno de los procesos fun-

damentales del lenguaje, y es imposible, incluso inconcebible, en ausencia del lenguaje. Sin embargo, en presencia del lenguaje, los actos que cobran significado a través de las palabras pueden ser tan predicativos como las propias palabras, y nuestro argumento propone que la fuerza perlocutiva de la predicación física en algunas circunstancias es mucho mayor que la de las simples palabras. Decir «John es un hombre nuevo» es una cosa. Que John haya pasado la dura prueba de la subincisión es otra cosa muy diferente.

No he sugerido qué es lo que se predica de John cuando se somete a la subincisión. Según el orden de la sociedad australiana se puede decir al menos que se predica de él que es un hombre adulto. Después de su subincisión, un varón australiano puede asumir todas las funciones —rituales y sociales— de un hombre maduro. Pero tal explicación, aunque correcta, es incompleta, porque no es él quien dispone que los hombre muy jóvenes sean subincidados, en lugar, digamos, de cortarles la falange de un dedo.

No creo que exista una respuesta definitiva para tal cuestión, pero sí puede ayudarnos el estudiar la metáfora. Fernández (1974) ha sugerido que la primera misión de la metáfora es predicar «signos-imágenes» acerca de los sujetos incompletos. Desde su punto de vista los humanos alcanzan sus identidades mediante una serie de predicaciones, algunas veces impuestas por otros, otras por decisión propia, algunas de ellas literales y otras metafóricas.

«La metáfora es definida generalmente como "un medio de expresar algo de alguien con palabras de otro", o bien, como Robert Frost dijo de manera informal, "simplemente juntar esto y aquello"» (Thomas 1969, pág. 3). Una metáfora estipula una similitud formal entre dos (o más) relaciones, y se expresa formalmente como A: B::C: D. Basta citar como ejemplo una idea acerca de la metáfora subyacente a la circuncisión de los aborígenes australianos: al sajar el prepucio del cuerpo del muchacho éste queda separado socialmente de su madre, y de otras mujeres (Roheim 1945, págs. 73 y ss.; Campbell, 1959, págs. 93 y ss.). Cuando se quita el prepucio forma un anillo de carne que se asemeja a la vulva. La separación definitiva del joven de la vulva materna parece ser el requisito previo a su entrada en la vulva de otras mujeres, y, como tal predica de él que es independiente de su madre y también que ha alcanzado un grado nuevo o un nuevo nivel de madurez socio-sexual.

Posiblemente esa no sea la única razón de la circuncisión entre los Aranda y otros australianos, y se han presentado otras interpretaciones que no necesitamos analizar aquí. Lo que sí hay que aclarar es que el propio grupo social no tiene claro lo que significa o representa exactamente la circuncisión. Como Fernández (1974), Firth (1973, pág. 75) y otros han señalado, a menudo es difícil, cuando no imposible expresar con palabras los significados complejos de tales representaciones. La subincisión es tan compleja como la circuncisión, o quizá más. Tal vez, como Bettelheim (1962, págs. 45, 100, *passim*) y otros han sugerido basándose en considerables indicios, la subincisión sea una representación de la vagina y que, al abrir el pene con el cuchillo, se unan los genitales de ambos sexos, otorgando a los hombres en cierto modo una integridad del aparato reproductor o una especie de dominio de los mecanismos de procreación.

Sus cuerpos, o por lo menos sus genitales, pueden convertirse generalmente en representaciones de la unificación de los opuestos. Pero no está claro a qué apunta esta unidad —si al mundo natural, al social o al mítico— ni qué otra relación establecen la subincisión y el pene subincidado como metáfora. No se especifican. La metáfora es incompleta, pero al quedar incompleta queda también abierta y se puede extender o cambiar su ámbito de aplicación. Podemos señalar también que las nociones —difícilmente son conceptos claros— de integridad y de unidad son sumamente abstractas, tan abstractos que es difícil poder describirlas con palabras.

La materia de la metáfora nos lleva de nuevo a la metáfora de la materia. En la subincisión y en eventos similares se representan mediante signos materiales, nociones tan abstractas que las palabras apenas pueden captarlas. De esa forma se materializan los productos más abstractos del pensamiento y el sentimiento humanos, y al materializarse se hacen comprensibles. Cuando se hace con un cuchillo una herida en el cuerpo lo abstracto no solamente se hace material, sino inmediato; nada puede ser experimentado más inmediatamente que las sensaciones del propio cuerpo. Y si la marca es indeleble, como en los casos de la subincisión, del canino arrancado o del dedo cortado, las escarificaciones del rostro, del pecho o de la espalda, está siempre presente. Al igual que lo abstracto se convierte en algo vivo y concreto gracias a la sustancia viva de hombres y mujeres, también

las abstracciones establecen predicados sobre los propios hombres y mujeres que las materializan.

Posiblemente hay fundamentos en este argumento por conceptos de eficacia oculta, particularmente cuando se juntan a las discusiones previas acerca de la performatividad de los actos rituales y de su fuerza perlocutiva.

Que el pensamiento metafórico es un componente de la magia es, por supuesto, un argumento muy viejo en antropología: está implícito en las dos categorías del acto mágico desarrolladas por Frazer, la simpática y la contagiosa. Tambiah (1973) ha sugerido que la lógica de acción mágica no es meramente metafórica, sino que encierra la manipulación metafórica, más específicamente la corrección de metáforas imperfectas. Entre los Zande, por ejemplo, cuenta Evans-Pritchard (1937, pág. 485) que el estiércol del pollo se usa como emplasto para curar la tiña. La tiña se parece al estiércol del pollo; de hecho la enfermedad es llamada *Imanduraukondo*, literalmente ave enferma. Sin embargo, Tambiah anota que la tiña y el excremento de los pollos tienen relaciones radicalmente distintas con los organismos con los que se asocian. El pollo naturalmente expulsa las heces. En contraste es la naturaleza de la tiña lo que hace colocar las heces sobre la piel de aquellos que la sufren. La aplicación ritual de las heces del pollo a la tiña es para cambiar la relación de la enfermedad con un paciente a otra similar a la que el excremento del pollo tiene con este.

La lógica de esta acción puede representarse verbalmente, y las palabras también intervienen. Pero el hecho es que el auténtico estiércol del pollo se aplica realmente a la enfermedad. El principio activo y su eficacia, hay que decirlo así, se transmite por una sustancia, o mejor aún, es intrínseco a la relación entre una sustancia y aquello a lo que la sustancia afecta. Se puede sugerir que la naturaleza sustancial/material de la representación contribuye de manera tan importante a su éxito como sus características metafóricas. La lógica es metafórica, pero la lógica no es por sí misma un proceso activo, y un plan o concepción no es en sí un efecto. Se debe asociar la concepción con el resultado. Cuando el efecto buscado es material, dar sustancia a la asociación es decir, representarla de forma material, asocia la concepción con el efecto buscado. Se puede sugerir que a los ejecutantes

tal vez les parezca que la distinción entre eficacia poderosa y oculta se borra en una operación de este tipo. Sea como sea, se podría extraer una lección de valor moral al observar que bajo determinadas condiciones las heces de las lechuzas son más convincentes que las palabras de los hombres.

El hecho de que algunas metáforas sean incompletas es una de las características que contribuyen de alguna manera a potenciar la eficacia de lo oculto, particularmente de aquello que se combina con lo que tiene la performatividad. Hemos resaltado que en algunas de las metáforas en que el ritual abunda, uno de sus «aspectos» queda sin especificar. En el ejemplo que hemos citado no estaba claro qué entidades o conceptos pueden estar en una relación similar a la establecida entre la subincisión y el pene. Hemos indicado, sin embargo, que la relación de la subincisión con el miembro viril es, efectivamente, muy abstracta. Se puede apuntar quizá, para designarla, términos como «inversión», «integridad», y «unificación», y hay seguramente otros. La abstracción de la relación y la indefinición de su ámbito de aplicación bien pueden llenarla de un misterio cuya aura quizá oculte a los participantes la sencilla naturaleza performativa de un ritual que transforma a los jóvenes en hombres, que predica su masculinidad. Por decir esto de otro modo, la naturaleza abstracta de las acciones representadas en metáforas incompletas constituyen un fundamento añadido para conocer la eficacia oculta.

5. Palabras rituales

Haber resaltado las virtudes especiales de posturas y gestos ritualizados no significa que debamos soslayar la distinción entre estos y las palabras. Hemos contrastado la exhibición corporal con el lenguaje cotidiano, pero no todo tipo de lenguaje es cotidiano. Las palabras pueden llegar a ser ritualizadas, y las palabras del ritual también pueden ser claras y convincentes. Es de gran interés que las expresiones ritualizadas eviten una de las grandes ventajas del lenguaje cotidiano: su habilidad para dividir y volver a dividir de nuevo el mundo en categorías y condiciones y condicionales cada vez más precisas. Está comúnmente aceptado como hecho definitivo que el lenguaje ritual es un

estereotipo y una estilización, que se compone de secuencias específicas de palabras casi siempre arcaicas. Estas se repiten bajo determinadas circunstancias bien reguladas, y a menudo se hace gran hincapié sobre su enunciado concreto. Como Maurice Bloch (1973) ha subrayado, en contraste con el discurso cotidiano —en el que muchas opciones se abren a los hablantes en distintos puntos de cualquier discurso— las fórmulas rituales presentan «rasgos de unión», es decir aquellos componentes de lenguaje indicadores de las relaciones entre los referentes, que son inmutables. Para M. C. Bateson (1973), los enunciados rituales están «fundidos». Esto indica que el significado deriva de ellos íntegramente, sin fisuras, o solo con pequeñas segmentaciones segregadas en unidades mínimas de significado de longitud considerable, usualmente de mucha mayor longitud que en el lenguaje cotidiano. En el próximo capítulo volveremos a tratar con mayor amplitud acerca de la rigidez del lenguaje ritual. Aquí indicamos únicamente que, a causa de su inmovilismo, el ritual no puede ejercer la capacidad que el lenguaje tiene de expresar los grados, los calificativos y la singularidad del aquí y ahora. Pero aunque se pierde flexibilidad y sutileza, se gana claridad. Un hombre pronuncia un juramento o no, hace un brindis o no. La distinción entre formulación y no formulación es muy clara al igual que las diferencias en algunos aspectos formales de los estados convencionales de las situaciones que dependen de estas alternativas. Si las peculiaridades específicas de la situación actual no son borradas por la estandarización intrínseca a la fórmula, la cual asimila las situaciones presentes a una categoría de situaciones duraderas, al menos se subordinan a ella.

En lo que a la forma se refiere, las fórmulas rituales son al lenguaje común lo que las posturas y gestos rituales a la actividad instrumental ordinaria. Leach (1966) estaba en lo cierto, indudablemente, al declarar que no se puede distinguir el ritual del mito esgrimiendo el argumento de que el mito está en palabras mientras que el ritual está en «una acción». Las propias palabras, cuando dejan de ser «simple cháchara» o «meras palabras» para convertirse en fórmulas ritualizadas como las cortesías o las genuflexiones, pueden constituir y a menudo constituyen en sí mismas una exhibición. Si está claro que las palabras pronunciadas son rituales, y no simplemente discurso ordinario, transmiten significados indexados tan claramente como las posturas ritua-

les. Se sugiere, de cualquier modo, que no tienen tanto poder de convicción, pues las palabras del ritual carecen de la capacidad de materializar los mensajes que transmiten. Pero dichas palabras se pueden reforzar con más palabras; tema este que retomaremos luego al hablar de la santidad y la santificación.

No hemos de suponer, en todo caso, que esas palabras del ritual son simplemente un mal sustituto de los actos y objetos rituales. La relación entre lo físico y lo hablado en el ritual es, más bien, complementaria; cada categoría disfruta de las cualidades que le faltan a la otra.

Del mismo modo que los actos y los objetos rituales tienen capacidades especiales de comunicación, naturalmente, las palabras tienen otras virtudes, como ha afirmado Tambiah (1968). Considerando que actos y sustancias representan principalmente aquello que está presente, las palabras litúrgicas pueden conectar ese presente con el pasado, o remontarse a los orígenes del tiempo, y al futuro, incluso al final de los tiempos. En su invariabilidad inherente las palabras litúrgicas asimilan implícitamente los hechos presentes con una categoría antigua o eternamente joven de eventos, algo que no pueden hacer por sí solos los gestos mudos o la materia perecedera de los objetos prescindibles. Por su capacidad simbólica las palabras transmitidas sin variación escapan fácilmente del aquí y ahora, pudiendo así felizmente representar lo canónico, que nunca queda confinado al aquí y al ahora. Algunos objetos, como la cruz, poseen un indudable valor simbólico, es cierto, y su significado no se circunscribe a un tiempo ni a un espacio, pero a tales objetos se les asigna el valor simbólico mediante palabras, y recordamos que las palabras son en última instancia imprescindibles para las representaciones de lo canónico.

Las palabras rituales, pues, no son completamente meficaces para la transmisión de mensajes autorreferenciales, pero en cambio las palabras resultan indispensables en otros aspectos de la comunicación ritual. Mientras que la aceptación de un canon —o la participación en el mismo— se indica fácilmente —y mejor— mediante la exhibición de actos físicos corporales, los cánones deben ser especificados mediante palabras o símbolos materiales cuyo valor está también establecido por palabras. Dioses, antepasados muertos y similares no existen materialmente en el aquí y ahora, no es posible referirse a ellos con

actos cuyos designados están en el presente. Sería imposible referirse a ellos si no existieran las palabras. Lo mismo se puede decir incluso de las convenciones existentes en el ordenamiento social actual —orden de caballería, realeza, polución— así como a los actos convencionales relacionados con ellas, como la ceremonia de ordenación como caballero, coronación, o la violación de un tabú, ya que, como se ha dicho, la conducta no es una convención.

6. La unión de forma y sustancia

La relación de la dependencia del ritual respecto al lenguaje con su dependencia de la representación material es, aproximadamente, la misma que la establecida entre lo canónico y lo autorreferencial. Obviamente esto no equivale a decir que los mensajes autorreferenciales no se transmitan nunca mediante fórmulas rituales, ni que el canon no se pueda traducir y materializar mediante la exhibición física. Esto es simplemente reconocer, por un lado, que el canon depende de las palabras, y, por otro, que los componentes materiales del ritual son especialmente apropiados para la transmisión indexada de los mensajes relativos al estado actual de los transmisores. En efecto, dada la naturaleza problemática del yo que acepta, el movimiento o postura se convierte en un elemento crucial para la transmisión indexada del mensaje de aceptación. Tal mensaje de aceptación es en sí mismo un metamensaje relativo al canon. El uso del cuerpo es todavía de un orden superior. Es un metamensaje acerca de la naturaleza de la aceptación, que es el acto de una persona viva reconocida.

Las cualidades informativas de los aspectos físicos y verbales de la liturgia parecen complementarse mutuamente, aunque puede decirse que un término como «complemento» no expresa esa relación íntima. Es mejor decir que se completan mutuamente. Igual que los aspectos materiales del ritual proporcionan sustancia al orden litúrgico, así sus palabras lo dotan de forma. Forma y sustancia, norma, convención o ideal por una parte, y conducta por otra, se unen en el ritual. Efectivamente, el ritual se puede contemplar quizá como la unión de formas y de sustancias que siempre aparecen separadas en las acentuaciones del uso cotidiano. Poniéndose él mismo en una postura a la que las

palabras canónicas dan significado, el ejecutante encarna o personifica una forma canónica. En la medida en que él participa en la forma u orden, lo incorpora en sí mismo. Su cuerpo le da sustancia al canon como el canon le da forma a su cuerpo.

Parece que lo cósmico, lo social, lo psíquico y lo físico, pueden llegar a fundirse en una representación de ese tipo. En la conjunción exitosa de palabra y acto habría, o parece haber, una unificación, en primer lugar, de los procesos físicos, afectivos y cognitivos que constituyen el yo; en segundo lugar, del yo unificado con su representación visible; y finalmente del yo y su representación con el canon en el cual participa. Una postura ritual o un gesto, además, es la forma inmediata de especificar una sola de entre el enorme número de posiciones o movimientos que el cuerpo *puede* realizar, la que *realmente* adopta. Su aceptación o aprobación por tanto no solo indica, *ipso facto*, la conformidad con un orden, sino que también plantea la naturaleza restringida de ese orden. El ejecutante vive ambos, el orden y su aceptación del mismo en la postura o en el gesto formales. Una metáfora viviente de la unión de forma y sustancia se crea cuando lo autorreferencial y lo canónico se dan juntos en el acto ritual.

Que el ritual es una unión de forma y sustancia está explícitamente reconocido y destacado en el pensamiento cristiano de oriente y de occidente a propósito de los sacramentos y su ejecución. En la Iglesia ortodoxa un sacramento es un «misterio», esto es, «un rito que bajo una forma visible es la causa, y el vehículo hacia el alma del hombre creyente, de la invisible gracia de Dios; instituido por nuestro Señor, por quien cada uno de los creyentes recibe su gracia divina». Los misterios fueron instituidos para ser «insignias» de los «verdaderos hijos de Dios», «señales inequívocas de fe», e «indiscutibles remedios contra los pecados» (Peter Moglia, citado por R. Parsons 1918, pág. 902). Además de la celebración por un sacerdote debidamente ordenado (un requisito que es posible pasar por alto en algunas circunstancias), los misterios tienen dos requisitos: materia adecuada, por ejemplo el agua en el bautismo y la unión de las manos en el matrimonio, y la invocación del Espíritu Santo con expresiones verbales «mediante las cuales el sacerdote consagra el misterio por el poder del Espíritu Santo». La materia adecuada hace visible y dota de sustancia a lo que al ser solo espíritu permanecería impalpable. El espíritu no puede

manifestarse separadamente de la sustancia en este mundo material, y por lo tanto las «insignias» de los «verdaderos hijos de Dios» y «señales inequívocas de su fe», son *necesariamente* materiales.

En la Iglesia occidental, un sacramento es, también, un *signum rei sacrae*, el *signum* es palpable, la *res* es impalpable. Dado que un sacramento es un signo perceptible, es obvio que ser perceptible o tangible es uno de sus requisitos, y, como en la Iglesia de Oriente, cada uno de los sacramentos tiene su materia adecuada: agua en el bautismo, la imposición de manos en la ordenación sacerdotal, el aceite en la unción de los enfermos, el pan y el vino en la eucaristía, y así sucesivamente. Refiriéndose concretamente al bautismo, Agustín de Hipona habló de «añadir la palabra a la materia para constituir el sacramento» (Lacey 1918, pág. 907). Es posiblemente muy significativo en este sentido que durante mucho tiempo después de que San Agustín dijera esto el término «sacramento» hiciese referencia a mucho más que los siete ritos que, desde el Concilio de Trento, comprenden los «sacramentos propiamente dichos». Su uso parece haber tenido muchos puntos en común con el de Tertuliano y Cipriano para quienes el término sacramento abarcaba a todo el ritual cristiano e incluso a toda la religión cristiana[1].

En el siglo XIII la sustancia *per se*, más que la sustancia como signo visible o material de lo invisible, llegó a ser de interés para los pensadores católicos cuando Guillermo de Auxerre aplicó a los sacramentos la distinción, procedente de la metafísica de los peripatéticos, entre materia y forma: «El acto o cosa perceptible que se usa en la administración de un sacramento se asemeja a la materia informe, por ser de uso indeterminado y adaptable a muchos propósitos; se le quiso dar una mayor importancia espiritual mediante el uso de palabras, las cuales constituyen parte de la *forma essentialis* metafísica» (Lacey 1918, pág. 907). Al igual que la materia es por sí misma informe, también la forma carente de materia es ineficaz, ciertamente, sin existencia mundana. Aunque esta doctrina se hizo explícita en una época en la que comen-

[1] No obstante, la doctrina agustiniana de la gracia y su conexión con algunos rituales, especialmente el bautismo, proporcionó bases para una concepción más estricta del sacramento que adquirió fuerza durante los siglos XII y XIII convirtiéndose en doctrina en el XVI (Lacey 1918, pág. 905).

zó a emerger la definición rígida de sacramento como rito que transmite la gracia, parece haber estado implícita en pensamientos y usos más antiguos; y, además, el término «sacramento» iba a ser utilizado más tarde por algunos escritores de una manera bastante más general. Sea como sea, los siete sacramentos «propiamente dichos» no son los únicos que unen palabra y acto, uniendo así forma y sustancia, ni siquiera si se les añade los denominados «sacramentales», entre los cuales podemos mencionar la unción de los reyes y la consagración de las monjas. En efecto, el peso de nuestro argumento es que la unión de ambos —palabra y materia— es un hecho característico del ritual en general, y se sugiere que la unión de forma y sustancia generalmente está latente en la estructura del ritual, sea o no puesta de manifiesto en la doctrina de los ejecutantes.

7. La unión de forma y sustancia como acto creador

Al incluir la palabra y la sustancia, el ritual puede contener en sí mismo un paradigma de la creación. Al menos es posible afirmar que en la unificación de forma y sustancia el ritual guarda un parecido formal con un gran conjunto de acontecimientos de creación extendido en el tiempo y en el espacio.

Muchos mitos del origen del mundo, como Bateson (1972b, págs. XXIII y ss.) nos ha recordado, no consideran que la creación sea simplemente la producción *ex nihilo* de la materia, y a veces ni siquiera hacen referencia a dicha producción. En realidad, se ignora con frecuencia cuál es el origen de la materia, y parece darse por sentado que siempre ha existido una materia primigenia. Ese aspecto de los orígenes reclama atención en el sentido de que es explícitamente imposible la creación de la materia *per se* aunque puede dar forma u ordenar a una previamente existente pero cuya sustancia primigenia es rudimentaria. Puede decirse que la Creación es representada como dar forma a la sustancia y materializar la forma, una unión de forma y sustancia.

La Creación tal como la describe el libro del Génesis nos proporciona un ejemplo familiar. La traducción realizada por Speiser (1964, pág. 3) a partir de fuentes más antiguas nos daría las frases iniciales

(menos majestuosamente pero quizá más fiel al original que las versiones inglesas más conocidas) como sigue: «Cuando Dios se dispuso a crear el cielo y la tierra —el mundo entonces era apenas una masa informe, con la oscuridad encima de los mares y sólo un viento vaporoso azotando el agua— Dios dijo: "Que se haga la luz", y la luz se hizo». Observemos en primer lugar que la materia preexistente parece haber sido agua, lo cual es posiblemente lo más parecido a lo que normalmente se considera sustancia informe. Pero se puede advertir cierta ambigüedad. La frase hebrea *Tohu wa-bohu* traducida por Speiser como «masa informe» tiene un significado equívoco. Literalmente quiere decir «no formada y vacía», y el término «vacía» sugiere la creación de la materia informe antes de darle forma para convertirla en el cosmos, el mundo ordenado de forma y diferencia. Pero, sea como sea, la creación de la materia solo está implícita en este pasaje, y como ha señalado Gregory Bateson (1972b, pág. xxiii), si se llega a hacer una referencia a la misma, se despacha sumariamente. No se describe aquí procedimiento alguno de creación de la materia original, mientras que aquel que transforma la materia ya existentes pero todavía imperfecta en materia formada —una secuencia de expresiones verbales— se describe, por contraste, con gran detalle. Está claro que el origen de la materia apenas tiene interés para el autor, o autores, del primer capítulo del Génesis, y parece que tampoco le conceden importancia generalmente los creadores de mitos, quizá porque para ellos era algo innecesario, porque la aparición de la materia primigenia no influye en los aspecros problemáticos de la experiencia humana en la misma medida que el trazado del ordenamiento primigenio. Es evidente que esa materia existe, y probablemente su creación se da por supuesta o asumida, como en algunas de las formulaciones de la moderna cosmología[2]. Además, es difícil imaginar la existencia de sustancias muy diferentes de aquellas que se conocen por la experiencia, y buscarlas es un entretenimiento tan ocioso como inofensivo. Por qué prevalece el orden existente en lugar de otros fácilmente imaginables es una cuestión muy distinta.

[2] La teoría del «Big Bang» sobre el origen del universo comienza la creación con una homogénea y compacta masa de materia y energía que algunos denominan «ylem» (del griego *hyle*, sustancia).

Si el primer capítulo del Génesis nos ha dado un ejemplo bien conocido de representación de la creación como la formación de sustancia, no significa que sea el único. Al contrario, se trata más bien de una elaboración tardía de una idea que estaba bastante extendida en el pensamiento mítico del Próximo Oriente antiguo. Según el relato babilónico titulado *Enuma elish*, del que muy bien podría derivar el Génesis, había al principio «un caos líquido compuesto por las aguas agitadas de Apsu, el abismo de aguas dulces, Tiamat, el agua salada del océano, y Mummu que puede ser... representación de las nubes y de la bruma» (Hooke 1963, págs. 60 y ss.; Heidel 1951, págs. 18 y ss.). Todavía no había tierra firme, ni siquiera existían los dioses. Apsu pertenecía a la estructura ordenada de la naturaleza, y de Apsun surgieron la tierra y todo lo demás que compone el universo ordenado. Tiamat, personificada como un dragón femenino —que reaparece quizá en el Antiguo Testamento en las figuras de Tehom, Leviatán y Rahab—, era, en contraste, un principio aún más antiguo cuyas aguas arcaicas existen todavía más allá de los límites del universo ordenado, y siguen siempre dispuestas a irrumpir violentamente en el mundo si se eliminan las leyes que regulan su exclusión o su confinamiento. El mundo ordenado se creó o se formó cuando Marduk, también descendiente de Tiamat, la mata en combate singular haciendo penetrar los vientos, que son sus aliados, en la boca abierta de Tiamat y desgarrándole así vientre. Entonces le da el «golpe de gracia» ensartándola con una flecha, abriéndola en dos mitades, igual que se abren «las valvas de un marisco». La mitad superior del esqueleto contiene las aguas del cielo, y la otra mitad queda bajo los pies formando la tierra. Asignando funciones a otros de los nuevos dioses de la luz, Marduk establece el orden en el universo, ocupando el espacio situado entre las dos mitades del cadáver de Tiamat.

Las representaciones de la creación del Egipto Antiguo, aunque mucho más variadas y complejas (véase Frankfort 1948, págs. 148 y ss.), y libres de los conflictos que sacuden la creación mesopotámica, comparten con esta la idea de la preexistencia de un caos primigenio que se personificaba en monstruos. En la cosmología de Hermópolis,

> el caos se había conceptualizado en ocho extrañas criaturas adecuadas para vivir en este limo primigenio; cuatro eran serpientes y cuatro ranas y sapos. Eran macho y hembra, y engendraron al

> sol. No eran parte del universo creado, sino del mismo caos, como demuestran sus nombres. Nun era el informe océano primigenio y su contrapartida hembra, Naunet, era el cielo que lo cubría; o quizá sea mejor decir que Nun era la materia caótica primera y Naunet el espacio primigenio. Naunet se convirtió en el universo creado, en el anti-cielo que se inclinaba sobre el infierno, una contrapartida e imagen reflejada de Nut, igual que Nun se convirtió en Okéanos, que rodeaba y sostenía a la tierra. El siguiente par de la Ogdóada eran Kuk y Kauket, el Ilimitado y la Sin Límites. Después venían Hut y Hauhet, Tinieblas y Oscuridad, y finalmente Amón y Amaunet, los Escondidos y Ocultos. Si admitimos que alguno de estos dioses, tal como Nun y Naunet, representan elementos primordiales (el material increado del que el cosmos provino), entonces Amón y Amaunet representan al aire y el viento, elementos caóticos, porque «el viento sopla donde quiere y oyes su voz, pero no sabes de dónde viene, ni adónde va». Por lo tanto es posible que Amón fuese el origen de la creación, el aliento de la vida en la materia inerte. Pero ésta no es la conceptuación original, que simplemente, por medio de la Ogdóada, hizo al caos más específico, más apto para ser comprendido. En la Isla de las Llamas, los Ocho hicieron misteriosamente que el dios-sol saliera de las aguas, y con eso se completó su función (Frankfort 1948, págs. 154–155 [págs. 176-177 de la versión española de esta obra, *Reyes y dioses*, Madrid 1976, traducción de Belén Garrigues]).

A continuación se atribuyeron funciones creadoras o formativas a muchos dioses; «de hecho, la mayoría de templos lo afirmaban de sus deidades» (Frankfort 1948, pág. 150). Khnum da forma a todas las cosas vivientes en su torno de alfarero; Ptah-el-que-Levanta-la-Tierra, el montículo prístino, la primera tierra que surgió de las aguas y se secó, crea el sol y la luna en su torno de alfarero, y crea todos los seres vivos mediante *Maat*, es decir, la verdad, el orden y la exactitud; Osiris crea con su mano la tierra, el agua, las plantas, las aves, y los animales terrestres; Thoth crea mediante su palabra a Seb y a Nut, la tierra y el cielo, mientras aún estaba sumergido en el caos de Num. Otras funciones creadoras se atribuyeron a Aten, Atum y otros (Frankfort 1948, págs. 148 y ss.; Petrie 1911: 184 y ss.). En suma, la creación en el antiguo Egipto no se vio como «la producción de algo a partir de la nada [...] para la mente oriental contiene la idea de regulación, de cosmos.

En gran medida, el material ya está ahí, y el acto de creación consiste en transformar el material caótico en un organismo viviente» (Wensinck 1923, citado por Frankfort 1945, pág. 150).

Los egipcios atribuyeron la forma del sol a algunas, no todas, las deidades que de alguna forma participaron en el origen del cosmos (entre ellos, por ejemplo, no están Ptah ni Thoth). Como Wensinck sugirió, el sol parece ser un creador particularmente apropiado en sistemas que resaltan los aspectos formativos de la creación no solo porque es una fuente obvia de energía, sino también porque «gobierna los cambios del día a la noche, de las estaciones, y de los años».

Varias cosmogonías griegas también parecen proceder de la materia primigenia desorganizada, no tanto del vacío, aunque no aparece tan claramente como en los ejemplos citados antes. La *Ilíada* hace de Océano el padre de todos los Dioses. Este Océano, como las aguas primigenias de los babilonios, egipcios o hebreos, puede referirse a la materia primera, si bien detrás de él y Tetis, la tierra y primera madre, se sitúa la diosa Noche, que tal vez represente el vacío (Burns 1911, pág. 145). Por su parte, la *Teogonía* de Hesíodo comienza con el Caos, del cual surgieron por un lado Gea y Eros, y por otro el Érebo y la Noche, y de procede el cosmos ordenado. No está claro si el Caos —tal y como normalmente entendemos el término— era materia informe y desordenada, o vacío. La etimología sugiere más bien lo último (Burns 1911, pág. 146), pero sean o no el Caos y la Noche unas representaciones de la nada, se centra más en la ordenación de la materia ya existente que en dar existencia a la materia. Las cosmogonías más tardías mantienen este enfoque. Así, Ferécides hizo derivar el cosmos de tres principios que eran eternos en la misma medida, como son: Zeus, espíritu; Cronos, tiempo; y Ctonia, la materia primera. Una de sus variantes recuerda y sin duda es reminiscencia de las antiguas cosmogonías del Oriente Próximo. Antes de que el Cosmos sea formado por Zeus —quien, dado que es un espíritu puro y por lo tanto está situado fuera del mundo, se ha metamorfoseado en Eros para emprender esta actividad— surgió un conflicto entre Cronos —un descendiente personificado del Cronos primigenio, «el Tiempo»— y la serpiente Ofioneo por mantener la supremacía sobre la naturaleza. Solo después que Cronos victorioso lanzase la serpiente al mar pudo Zeus iniciar su tarea. Los detalles de este mito no son completamente compatibles con

otros aspectos de la Cosmogonía, pero como ha observado Burns (1911, pág. 147): «el significado está claro por completo: antes de poder establecer el mundo ordenado, el Cosmos, es necesario vencer al desorden». Zeus puede entonces bordar «la tierra y el mar y las moradas oceánicas» sobre el tapete del mundo.

La noción de creación más como información que como producción de sustancia no se limita al Mediterráneo oriental, ni es únicamente característica de las civilizaciones más avanzadas, aparecidas muy pronto en la región. Encontramos un énfasis similar en los mitos de algunos pueblos tribales, incluso entre los cazadores y recolectores. Así se pueden citar aquí los mitos relacionados con los Gadjari y otros rituales del pueblo de los Walbiri de Australia Central, así como los concernientes a las hermanas Wawilak del pueblo de los Murngin de Arnhem Land y podríamos añadir, entre otros, los pueblos vecinos a estos. Los rituales Gadjari de los Walbiri se basan en las hazañas de los dos hermanos Mamandabari, los cuales surgen de la cresta del Mulungu, una colina formada en los «tiempos del sueño», el tiempo mítico de los orígenes que en cierto modo todavía permanece. «Su primera acción es cantar cosas acerca de sus nombres para establecer o validar su identidad y eficacia» (Meggitt 1966, pág. 5). Entonces empiezan a viajar con rumbo sudeste atravesando el territorio de los Walbiri, iniciando el camino con el cántico de sus nombres. Cuando avanzan, sin embargo, miran y cantan describiendo los lugares y las especies, de modo que su vista y su canto hacen que existan, y, cuando trazan unas marcas en una matraca cantan que los dibujos con los que inspiran los objetos sagrados representarán las sendas que tienen intención de recorrer.

El canto y las incisiones, como se ha dicho, no representan un camino que ya existe, sino un plano para el camino y las características que conecta, a las que todavía no se les ha dado existencia. Era, por así decirlo, un proyecto más que un verdadero mapa. Contemplando los dibujos de las matracas —líneas de puntos, cada una de las cuales a su vez estaba formada por círculos concéntricos. varios de esos puntos podían ser conectados por líneas rectas o arcos— parten cantando, y cada hermano avanza trazando arcos a partir de la línea recta que une un punto representado con el siguiente. «De esta forma pueden ser, y al ver "crear" una parte mayor del país que atraviesan. Al mismo

tiempo, portan una matraca en cada mano y giran los brazos para formar el mismo trazo en arco que sigue su caminar, para así marcar el país [...] y mientras caminan haciendo un barrido de amplias extensiones, giran los brazos con tango vigor que las matracas cortan el terreno profundamente para formar el arroyo ahora conocido como Gadara» (Meggitt 1966, pág. 8). Así siguen adelante por la región, cantando y balanceando los brazos, «creando» especies y lugares mediante la vista y el canto, es decir, abarcándolos, trayéndolos al mundo al subsumirlos en el orden preexistente de matracas y canciones, si no dándoles una verdadera existencia material. En el transcurso de los viajes ellos no solo establecen el orden de los lugares y de las especies, sino también de los rituales, y en las encrucijadas imaginan espacios y huellas que establecieron antes otras criaturas, asimilando y acrecentando el conocimiento de los rituales que les conciernen, y el mismo cruce de huellas forma un orden más grande y más global que el establecido por la creación de una única huella.

Las actividades creadoras de las hermanas Wawilak en el mito de los Murngin no son muy distintas de aquellas que realizan los hombres Mamandabari (Warner 1937). Se alejan mucho del interior, rumbo al mar, dando nombre a los lugares, y cuando matan animales para comer les dan los nombres que llevan hasta hoy, asegurando a cada una de las víctimas que pronto será sacralizada. Este elaborado mito, que también concede una importancia especial a la circuncisión, trata de la trascendencia de las diferencias lingüísticas basándose en sus valores totémicos, tiene en cuenta los orígenes de la contaminación femenina y establece un conjunto de complejas reglas rituales, culmina con la ingestión y la subsiguiente regurgitación de las mujeres Wawilak y de sus vástagos por la gran serpiente pitón Julunggul, pero estos aspectos del mito no nos interesan ahora. Importa que nos fijemos en el modo en que es representada la creación en esta leyenda, que, como en los casos de los mitos de los dos hermanos Mamandabari de los Walbiri, es información —formación, modelado, ordenamiento— de una sustancia previamente existente pero rudimentaria y la materialización de la forma previamente existente pero incorpórea.

La cosmogonía y la cosmología de los Navajos dan a sus mitos un sentido cercano a estos que hemos comentado. Witherspoon (1977, página 47) explica que los Navajos creen que el orden cósmico se ha pro-

ducido por la información de la sustancia y la materialización de la forma, y que la forma está asociada de una manera compleja con el lenguaje. Para los Navajos, «al principio existían la palabra y el elemento, el símbolo y lo simbolizado». Las primeras líneas del «mito de los orígenes», dicen:

> El Uno al que llaman «Agua por todas partes»,
> El Uno al que llaman «Tierra Negra»,
> El Uno al que llaman «Primeras Palabras».
> (1977, págs. 45–46)

Las palabras, así como las sustancias sin forma, se cuentan entre los elementos primigenios del mundo. «Para el Navajo, el hombre solo puede pensar con símbolos, por tanto algunos símbolos deben de haber existido antes del pensamiento» (Witherspoon 1977, pág. 43). Las palabras —los símbolos— son, por así decirlo, elementos de orden o forma, pero no constituyen en sí el orden o la forma. El orden o la forma, es cierto, se impone en el mundo y sus procesos mediante el habla, pero el habla no es en sí misma palabra, ni es un lenguaje. El habla, más bien, profiere palabras. Es la forma exterior del pensamiento, y el pensamiento, a su vez, es la forma exterior del conocimiento. Conocimiento, finalmente, es para los Navajos una especie de conciencia de los elementos primigenios que formaron el universo, entre los cuales están las Primeras Palabras. «A diferencia de Adán, el Primer Hombre no dio nombre a las cosas de su alrededor (creando símbolos), sino que fue de un lado a otro aprendiendo el nombre de las cosas (interpretando la realidad mediante símbolos ya establecidos)» (Witherspoon 1977, pág. 43).

«Aunque el Primer Hombre y la Primera Mujer no fueron los creadores o inventores del símbolo, sí fueron los creadores de la forma. La capacidad de organizar, de buscar y encontrar símbolos se asienta en la inteligencia. Los símbolos son a las imágenes mentales lo que los bloques de piedra al edificio; y lo mismo que el hombre no puede construir una casa sin materiales, tampoco puede construir imágenes mentales del universo sin elementos simbólicos» (Witherspoon 1977, pág. 43). Una vez alcanzado el conocimiento de los símbolos primigenios es decir, cuando fueron conscientes de los mismos, el Primer

Hombre y la Primera Mujer pensaron en ellos y los convirtieron en un orden de acuerdo con el lenguaje, que no es solo un conglomerado de palabras sino también un conjunto de reglas —una forma o modelo— para representar el conocimiento verbalmente. El conocimiento, representado en el lenguaje y ordenado por el pensamiento, se impone entonces en el mundo mediante los actos de emitir palabras, o lo que es lo mismo, mediante el habla performativa.

No podemos dejar de apuntar una progresión en este análisis. La forma y después el orden emergen según se avanza desde lo que los Navajos consideran formas internas hacia formas cada vez más externas, de la misma forma que los elementos primigenios están cohesionados por la conciencia del conocimiento representada en el lenguaje, después organizados por el pensamiento estructurado verbalmente y finalmente proyectados sobre el mundo mediante el discurso[3].

Como señala Witherspoon, el logro del Primer Hombre Navajo —el aprendizaje de los nombres que hay que asignar a las cosas preexistentes— es bien diferente del de Adán, que fue él mismo quien nombró a las cosas. De hecho, sin embargo, en la Edad Media, el pensamiento místico de los judíos incluía exégesis de las escrituras relativas a la creación del hombre, de una forma muy próxima al punto de vista de los Navajos.

> La especulación cabalística y su doctrina relativa a la esfera de las emanaciones divinas o *Sefiroth*, en el cual el Dios despliega su poder creador [...] En la medida en que Dios se revela a sí mismo, lo hace por el poder creador del *Sefiroth* [...] Dios [...] se concibe siempre bajo una o más [hay diez emanaciones] de estos aspectos de Su Ser [...] El proceso [creador] descrito como la emanación de energía divina y luz divina [el Sefiroth], caracterizado también como el que revela el lenguaje divino [...] [Los cabalistas] hablan de esferas de luz; pero en el mismo contexto hablan también de nombres divinos y las letras que los componen [...] El mundo secreto de la divinidad es un mundo de lenguaje, un mundo de nombres divinos que crecen de acuerdo con su propia ley (Scholem 1969, págs. 35 y ss.).

---

[3] Aunque carecen de una distinción terminológica, los Navajos distinguen conceptualmente entre las palabras y el lenguaje como sistema. Lenguaje, palabra (*saad*) y habla (*yati*) se distinguen terminológicamente (Witherspoon 1977, págs. 40 y ss.).

Es preciso recordar también aquí un libro notable, de autor desconocido, de época anterior a la Cábala. Se trata del *Sefir Yetsirah* (Libro de la Creación, o Libro de la Formación), que se ha datado entre los siglos III a VI d. C. Esta obra, según Scholem, representó un papel crucial en el desarrollo del concepto del *golem*.

> El término *golem*, en su única aparición en la Biblia [Salmo 139, versículo 16] y en algunas fuentes más tardías, parece tener el significado de «sin forma» o «amorfo», y fue utilizado como término equivalente a la palabra griega *hyle*. Sin embargo, vino luego a designar, en las leyendas, en el folclore y en la literatura mística a criaturas parecidas al monstruo de Frankenstein, criaturas hechas de barro cuya vida les fue implantada por los magos o por los místicos que los crearon.
>
> (Scholem 1969, pág. 161, *passim*)
>
> Es evidente el paralelo con la creación de Adán (el término hebreo para designar la tierra es Adamah, de donde procede Adán, hecho con barro), y las prácticas rituales para producir *golems* quizá fueran ejercicios místicos o iniciaciones.
>
> (Scholem 1969, pág. 184, *passim*)

Especial significado tiene para la creación del *golem* los nombres de Dios y las letras, que son la firma de toda creación. Estas letras son los elementos estructurales, las piedras con las que se construyó el edificio de la creación. El término hebreo empleado por el autor al hablar de las consonantes como «letras elementales» refleja indudablemente la ambivalencia de la palabra griega *stoicheia*, a medio camino entre las letras y los elementos.

> Leímos en el segundo capítulo [del *Sefir Yetsirah*]: «veintidós letras elementales: Las trazó, las talló, las borró, las ponderó, las combinó, y las cambió [las transformó...] y con ellas creó el alma de toda la creación y todo que alguna vez puede llegar a ser creado»... ¿Cómo las combinó, ponderó e intercambió? La letra A [... que en hebreo es una consonante] con todas [las demás consonantes] y estas con A, luego B con todas las restantes y estas con B; G con todas y todas con G, y todas ellas vuelven como en un círculo al comienzo a través de 231 puertas —la cifra es el resultado de combinaciones pares que son posibles al relacionar entre sí veintidós elementos— y así resulta que todo lo creado y todo lo hablado derivan de un nombre.

> Tanto el contexto como el uso lingüístico, ponen en claro que [...] este nombre [...] es el nombre de Dios [esto es, Su Nombre, o más bien uno de ellos, es el resultado de la pronunciación producida al seguir la fórmula A con todas las demás y todas con A, B con todas [...] etc.] [...] Así, a cada «puerta» que hay dentro del círculo formado por las letras del alfabeto se asigna una combinación de dos consonantes, las cuales [...] corresponden a las dos letras raíces del idioma hebreo, y por estas puertas la fuerza creadora sale al universo [...] todas las cosas o seres que hay en él [el universo] existen gracias a una de estas combinaciones.
>
> (Scholem 1969, pág. 168)

Al haber considerado la creación como la información de la sustancia y la materialización de la forma, hemos de precisar que la forma no está siempre, aunque sí frecuentemente, asociada con la palabra. Los héroes y heroínas del «Tiempo del Sueño» mítico de los australianos, como hemos visto, proveen de forma a los objetos al nombrarlos en una recitación o en un canto. En el libro del Génesis, el Caos es ordenado en luz y tinieblas, tierra firme y océano por las pronunciaciones de Dios; y Thoth también creaba mediante la palabra. Podíamos habernos referido también aquí al relato de la creación de Ogotemmeli, teólogo de los Dogon (Griaule 1965, *passim*), y a las opiniones de los Nuer, quienes identifican la voluntad de Dios y la actividad creadora de Dios con su palabra (Evans-Pritchard 1956, págs. 6, 12). La asociación de «forma» y palabra era patente en la Grecia antigua donde el Logos no era simplemente palabra, sino un orden que el hombre podía descubrir mediante el uso de la razón que posee en virtud de la posesión de un lenguaje; y Cristo, como Segundo Adán, que trajo un orden nuevo a los humanos era el Logos (la Palabra) hecho carne. «Como la palabra es la expresión del pensamiento y al mismo tiempo su representación y su equivalente y por así decirlo su imagen proyectada más allá del hablante, era un término apropiado para el Hijo de un ser puramente espiritual» (Attwater 1961, pág. 528), «el cual, podemos añadir nosotros, no es, al contrario que el padre, enteramente espiritual. Como Cristo era *Logos* encarnado, en los *Targums*, que son la versión aramea del antiguo Testamento, Dios era designado a veces como *Memra*, que significa expresión».

Cristo no es, en esta concepción, simplemente la Palabra, sino la palabra *viviente*, y *Memra* no es palabra meramente, sino *expresión:*

palabra en el aire (respirada). Es interesante señalar aquí que entre los Nuer la palabra que designa a Dios es *Kwoth*, derivada de la palabra empleada para «respiración», similar al latinizado «espíritu» (de *spirate*, respirar) y la forma griega *pneuma*. El *Ruah Elohim* hebreo, el viento primigenio que barre la vasta masa informe en las primeras líneas de Génesis, se puede traducir como la respiración o el viento de Dios, y *Ruah* tiene el significado de espíritu, además de respiración y viento. Fue además el *Ruah* el que Dios insufló a la tierra (*Adamah*) que debía convertirse en Hombre (*Adam*) y finalmente en el primero de todos los hombres, Adán.

La respiración obviamente se asocia con procesos vivientes, pero la boca —lugar donde fluye la respiración y dentro de la cual en algunos de mitos de creación el espíritu es respirado— es también el órgano corporal que hace posible el lenguaje. Mientras que la asociación del Ruah de Dios con el acto de hablar no aparece explícitamente en el Génesis, en cambio sí es admitido en el Libro de la Creación y los pertinentes comentarios a dicha obra. El rito de las 231 puertas —un resumen de los fonemas, los morfemas y las formas canónicas de las lengua hebrea— inició la inspiración de la tierra insensible por el lenguaje y su transformación en el hombre vivo e inteligente.

De este modo el lenguaje y la vida se unen en la expresión, así como en la idea de respiración-espíritu. Creo necesario recordar aquí que para los Navajos no es la palabra, el lenguaje o el pensamiento lo que finalmente ordena el mundo. Es la expresión o el discurso. Ahora bien, para los Navajos el discurso forma parte tanto de la sustancia como de la forma; para ellos el aire que respiran es una sustancia. Es, sin embargo, una sustancia de características muy peculariares. «El aire es la única sustancia o entidad en el mundo de los Navajos con una capacidad inherente de mover y proporcionar conocimiento» (Witherspoon 1977, pág. 53). El habla es la sustancia que el aire ha modulado: formado por el pensamiento, compuesto él mismo de palabras organizadas de acuerdo con las reglas del lenguaje. El discurso es aire en movimiento estructurado, y movimiento para los Navajos es sinónimo de animación. Sin aire no hay ningún movimiento, sin movimiento no hay vida posible. «Sin aire [...] los sistemas digestivo y respiratorio no pueden funcionar, la mente no puede pensar, y el cuerpo no puede producir ruido o movimiento. El cuerpo no tiene por sí

mismo la capacidad inherente de pensar, hablar o moverse; adquiere estas capacidades del aire» (Witherspoon 1977, pág. 70). El habla —palabra respirada, lenguaje animado, aire pensativo— se sitúa a medio camino entre la forma inmaterial y la sustancia informe, porque comparte la forma y la sustancia, y su movimiento lleva la forma a las sustancias que sin él quedarían inertes.

8. Ritual, creación y normalización de la convención

Las representaciones de la creación, por tanto, igual que la ejecución de las liturgias frecuentemente, por no decir siempre, incluyen tanto a la palabra como a la materia. En los mitos de creación y en las promulgaciones y sanciones del ritual dos categorías aparentemente primitivas, forma y sustancia, se unen, y es posible sugerir que el ritual mismo es una representación, o incluso la reunión de su unión primordial.

Se puede argumentar, sin embargo, que todo acto voluntario une forma y sustancia, y que por tanto están unidos en cualquier instrumento. Lo mismo ocurre con todo aquello que se hace de acuerdo a un plan previo, sea o no realizado por el hombre, luego podríamos preguntarnos entonces: ¿qué distingue especialmente al ritual respecto a otras representaciones de tal unión de forma y sustancia?

Sería útil recordar aquí un argumento adelantado en el capítulo anterior. El uso siempre varía, y por tal razón tiende a difuminar la forma con respecto a la que se adopta y por la que es informado o guiado. En el ritual, sin embargo, no hay una mera reiteración sino un restablecimiento de la forma en sí. ¿Qué mejor manera de representar la forma que a través de las palabras invariables de un orden litúrgico, o de dar sustancia a aquella forma que haciendo adoptar al cuerpo una postura ritual? En el acto ritual, en sí mismo especificado mediante palabras y realizado con respecto a aquello que en último extremo solo se puede designar con palabras, lo autorreferente y lo canónico se unen hasta el punto de no poder distinguirlos. La forma se materializa y la sustancia toma forma como sucedía en el momento de la creación. Son una, como lo eran antes de que la conducta y la historia se apartasen del ideal ordenado. En un ritual no solo hay una representación

de la creación, sino también una recreación del orden primigenio, la unión primigenia de la forma y de la sustancia que para siempre se separan del mismo modo que los usos de la vida se alejan del Orden que les corresponde.

Argumentar que tanto los mitos de creación como los rituales establecen un orden mediante la unión de forma y sustancia no explica por qué los humanos deben considerar que la diferencia entre estas categorías, y su unión es problemática, y queda que decir acerca de por qué la forma está tan frecuentemente asociada a las palabras. La naturaleza, en todo caso, posee tanta forma como sustancia, y como indica Bateson (1972b, pág. xxv), la distinción entre forma y sustancia no se obtiene natural y espontáneamente a partir de la experiencia directa. Nadie ha observado jamás el caos. Algunos humanos pueden, en sus meditaciones, haber contemplado la forma pura pero nadie ha sido testigo de ello. Forma y sustancia son inseparables en la naturaleza física. No son obviamente inseparables en el lenguaje que, en cambio, los distingue y tal vez sea en ese fenómeno lingüístico donde debemos buscar el fondo del problema.

Bateson sugiere que la diferenciación puede haber surgido como «una deducción inconsciente a partir de la relación sujeto-predicado en la estructura del lenguaje primitivo» (1972b, pág. xxv). Esto permite que avancemos un poco en el conocimiento del problema. Los predicados confieren cualidades o características al sujeto, y los sujetos son en cierto sentido imperfectos hasta que se les asigna un predicado (véase Fernández 1974). Los predicados, por así decirlo, dan forma a los sujetos y son al sujeto lo que la forma es respecto a la sustancia. Esto sugiere que la dicotomía de la forma-sustancia aplicada al mundo es, a grandes rasgos, una metáfora de la relación entre predicado y sujeto fundamental para el lenguaje y el pensamiento enmarcado en el lenguaje. Sin embargo, hay pocos sujetos que puedan ser predicados de una sola manera, y hay pocos predicados que se puedan aplicar únicamente a un sujeto. Todos los lenguajes se componen de léxicos que incluyen muchas entradas que pueden servir tanto de sujetos como de predicados y, por supuesto, como de complementos, conjunciones o modificadores. La sintaxis hace posible la sustitución de muchos elementos de una clase por otros, es decir, que la propia naturaleza del lenguaje hace concebibles las alternativas. Verdaderamente la forma-

ción de alternativas es algo inevitable. La concepción de una alternativa, además, no se limita a la concepción de meras *circunstancias* que difieren de las que están teniendo lugar, sino que incluye también la concepción de *órdenes* diferentes de aquellos que imperan. Si es posible decir «Este rey es malo» también es posible decir «Los reyes son malos». La concepción de órdenes alternativos, conlleva la concepción del desorden, porque los órdenes alternativos difícilmente pueden evitar estar en desacuerdo o en conflicto, y supone además la realización del desorden. Aun cuando el orden dominante no es puesto en entredicho por acciones basadas en posibilidades alternativas, las mentes de quellos que perciben tales alternativas es posible que libren una batalla interior[4]. Aunque los seres humanos nunca han sido testigo del caos o de la masa sin forma, posiblemente sí tengan experiencia viva del desorden, y algunos de ellos, por lo menos, pueden percibir la fragilidad así como la arbitrariedad de los órdenes bajo los cuales viven.

Nos enfrentamos aquí a una paradoja o contradicción, un problema que es intrínseco a las propiedades del lenguaje, del mismo modo que la facilidad de mentir es inherente a la relación simbólica. El lenguaje ha permitido a los miembros de una sola especie especificar convencionalmente una innumerable variedad de órdenes apropiados para diferentes circunstancias ambientales e históricas. Así libera a la especie de los límites que supone la determinación genética de los elementos específicos de cualquier orden cultural, y le ha permitido invadir y dominar la gran variedad de ámbitos que conforman el mundo. No solo los órdenes convencionales pueden ser especificados por el lenguaje, sino que este nos permite hablar de casi todas las cosas, y si este lenguaje utiliza palabras su número irá aumentando cada vez más. La propia flexibilidad del lenguaje que es fundamental para la flexibilidad adaptativa de la especie amenaza, por lo tanto, con la confusión, con babel y con la discordia, a los órdenes únicos y particulares especificados por todos y cada uno de los grupos particulares de la especie.

Allí donde existe la posibilidad de crear cualquier palabra, resulta absolutamente necesario establecer *La Palabra*. La Palabra está implícita en el ritual, porque la misma invariabilidad del canon es un meta-

[4] Decir que la alternativa incrementa las posibilidades del desorden no significa negar el papel que la alternativa tiene en el mantenimiento del orden

mensaje acerca de las palabras que incluye: esas palabras y no otras. La Palabra también se establece en los mitos cosmogónicos con la afirmación de que ha establecido el mundo natural. Nos acercamos aquí a la «naturalización» por así decirlo, de la convención.

En la unión primigenia de forma y sustancia expresada en el mito, de la que el ritual puede ser una representación, los órdenes naturales están al parecer formados por los órdenes sobre los que presiden las palabras o los enunciados o los lenguajes primigenios, y subordinados a dichos órdenes. El lenguaje y los elementos que lo forman son la esencia de la convención, y podría parecer que en dichas concepciones la naturaleza es absorbida por la convención o, por decirlo de forma más simple, por la cultura. Pero debemos tener presente que los hermanos Mamandabari y las hermanas Wawilak dieron nombre y vida con su canto no solo a las especies y a los lugares, sino también a los rituales y a las normas de la vida social. El Dios mencionado en el libro del Génesis no solo creó al hombre, a la mujer y a los animales, sino que estableció las normas para que se relacionaran entre ellos. No hay, pues, distinción alguna entre lo convencional y lo natural en cuanto a su formación, o en relación a los organismos que lo constituyen. Si la existencia del orden natural y del orden convencional se explica por las operaciones similares de los mismos organismos creativos, lo convencional y lo natural se mantienen indistintos uno de otro: lo convencional sigue tan aparentemente natural como la tierra, los árboles o la luz.

Esto invita a resaltar que la convención se convierte en parte de la naturaleza al recibir una explicación sobrenatural. Aunque muchos mitos sobre la creación sugieren, aparentemente, la asimilación de lo natural por órdenes previamente existentes y más amplios, basados en elementos culturales —una «culturización» de la naturaleza, por así decir— resulta que el mensaje más profundo puede tener un sentido inverso. Al asimilar en sí mismos los órdenes naturales, los órdenes culturales se asimilan en la naturaleza. Culturales o convencionales, los órdenes, por sí mismos incontrolables y frágiles, vienen a ser partícipes de la necesidad y de la perdurabilidad de la ley natural y de los actos incontrolados.

Igual que el mito, la liturgia transforma lo convencional en natural. En los capítulos previos se han visto algunas de las maneras en que esto se realiza, pero no está de más reunirlas aquí.

Primero, como hemos indicado antes, los acuerdos convencionales expresados en los órdenes litúrgicos pueden estipular que los propios organismos creadores son responsables de la existencia de ambos tipos de hechos, los convencionales y los relativos al mundo físico, y la manera en la que piensa que se han producido unos y otros quizá no difiera.

En segundo lugar, como observamos al comienzo del capítulo, el uso de sustancias, objetos, posturas y acciones en actos que son esencialmente performativos o metaperformativos, parece producir no solo hechos institucionales sino también sus correlativos físicos o hechos brutos, tan materiales como lo es la carne sajada o cubierta de cicatrices, tan real como el agua, el aceite, las cenizas, los cerdos, los cetros o las máscaras.

En tercer lugar, y también implícito en algunas discusiones precedentes, el tiempo y la circunstancia transforman lo causativo en lo descriptivo, enmascarando la naturaleza convencional de los efectos. Esto es, enunciados o actos equivalentes a enunciados que, al ser ejecutados o pronunciados por vez primera son causativos, y a continuación se transforman en algo descriptivo. Por ejemplo, la supercisión para un muchacho tahitiano es equivalente a la frase «*ahora soy un taure 'are'a*», y es causativa. Pero si él pronunciara esa frase un mes, o incluso un día después de la operación, ya no sería causativa. Sería simplemente una descripción de un estado de cosas. Las causativas y las metacausativas suponen hechos. Estos hechos aparentemente llegan a ser hechos de naturaleza y pueden ser descritos o contados como cualquier otro hecho que se produce en la naturaleza, mediante frases que se diferencian poco de las causativas que en realidad los han originado. De paso añadimos la nota de que la transformación de las causativas en afirmaciones puede ser otro de los fundamentos sobre los que se levanta la idea de la eficacia oculta del ritual, el poder mágico o creador de las palabras.

Por último y en cuarto lugar, los órdenes litúrgicos, en la medida en que son invariables, plantean que las convenciones que expresan no tienen alternativa. Es probable que aquello que carece de alternativa se considere inevitable y, por lo tanto, natural. Trataremos específicamente de la invariabilidad en otro capítulo de este libro.

En el capítulo anterior nos referimos a la moralidad que es intrínseca a la forma litúrgica; ahora nos ocupamos de la cualidad de lo

natural inherente a esa forma. Que hayamos discutido por separado estas cualidades no significa negar la relación estrecha entre los conceptos de lo natural y lo moral. Pueden, verdaderamente, llegar a solaparse en los rituales. La noción abstracta de orden es común a ambos conceptos de naturaleza creada y a todas las concepciones de la moral. Los mismos órdenes litúrgicos al unísono ordenan la naturaleza y la moralidad, impregnando de moralidad a la naturaleza y convirtiendo en natural lo moral. Pero, puesto que los órdenes litúrgicos convierten en naturales y morales las convenciones que codifican, sugieren tácitamente, si no estipulan, que las convenciones que están en conflicto con las que ellos estipulan, es decir, las convenciones de otros grupos, son antinaturales e inmorales, que es lo mismo que decir abominaciones.

La naturalización de la cultura en el mito y en el ritual subrayada en estas últimas páginas parece oponerse a una concepción de mito más extensamente aceptada en antropología, es decir, la de que en el mito se distingue a la humanidad de la naturaleza. No quiero tratar el tema aquí, y sugeriré únicamente que la discordancia es más aparente que real, y deriva de la diferente importancia que se da a los distintos niveles fases o aspectos del proceso de creación. En el primer capítulo del Génesis, por ejemplo, el Hombre y la Mujer son deliberadamente diferenciados del resto de la naturaleza, pero sólo después de que el ser les fuera implantado por el mismo agente que otorgó el don de la existencia al resto de la creación por un procedimiento similar por el que fue creada la luz, la oscuridad, el agua, los pájaros, la tierra y los árboles. Es necesario insistir en estos últimos aspectos de la creación, que a mí me parecen fundamentales.

En la unión de forma y sustancia en los mitos de creación, y en su reunión en las recreaciones del ritual, existe una fusión de la cultura con la naturaleza de la que el lenguaje, con su capacidad intrínseca de objetivar, distinguir, separar y concebir lo imaginario y proponer alternativas, la ha separado. Y, por supuesto, la aparente reunión es, a pesar de su curioso juego de prestidigitación, apropiada, porque la cultura es, después de todo, algo tan natural como los mares de los cuales todo tipo de vida empezó a surgir; y en definitiva porque debe cumplir las leyes de naturaleza en igual medida, aunque de manera diferente, que debe cumplirlas el protoplasma.

6

Tiempo y orden litúrgico

He empleado el término «orden litúrgico» para referirme no solo a rituales aislados sino a las secuencias de rituales más o menos invariables que constituyen ciclos y series de otra índole. Mi terminología difiere de la de Van Gennep (1969 [1909]), pero su utilización sí es similar, puesto que él también estaba muy interesado en tales secuencias así como en rituales sencillos.

Me refiero a los rituales y secuencias de rituales como «órdenes litúrgicos» porque considero que son órdenes en prácticamente todos los sentidos de la palabra. En primer lugar, constituyen órdenes en el sentido de expresiones como «el orden moral», «el orden económico» o «el orden natural»: dominios más o menos coherentes dentro de los cuales unos procesos generalmente conmensurables se rigen por principios y reglas comunes. Como tales representan y guardan unas relaciones firmes entre los elementos que incluyen, manteniéndolos «en orden», estableciendo o constituyendo, así, un orden en oposición al desorden o caos. Por este procedimiento también pueden distinguir órdenes de personas (por ejemplo, «órdenes» tales como los monjes benedictinos). Estos órdenes pueden ser susceptibles de clasificaciones; y clasificación o jerarquía existen implícitamente en algunos usos. Los arquitectos, por ejemplo, hablan de arcos muy elaborados compuestos de cuatro o cinco órdenes, uno encima del otro. Además, en tanto que los órdenes litúrgicos son secuencias más o menos invariables codificadas por individuos distintos de los que las llevan a cabo, su ejecución implica conformidad. Es decir, aunque sus palabras no suelen ser pronunciadas en el modo imperativo, constituyen órdenes en el sentido de directrices. Finalmente, es obvio que son órdenes en cuanto a que son secuencias más o menos fijas de acciones y expresiones que se suceden «en orden».

1. Las dimensiones de los órdenes litúrgicos

Los órdenes litúrgicos se dan en tres «dimensiones». En primer lugar, existe lo que se da en llamar la dimensión *simultánea* o *sincrónica*. Esta dimensión, que puede equipararse al ancho de una habitación, y que ha sido profusamente estudiada por Turner y otros autores, es la dimensión que se subraya en los análisis simbólicos de los significados multívocos de las representaciones litúrgicas. Un conjunto de «significados» puede representarse en cualquier momento mediante el mismo acto u objeto. El árbol *mudyi* de Turner (1967) es un célebre ejemplo. Trataremos la dimensión simultánea en el capítulo séptimo.

La segunda dimensión, que podría equipararse a la altura de la cámara litúrgica o al volumen, puede denominarse *jerárquica*. Es la menos clara de las tres, y por ello ha sido olvidada o desestimada en gran medida tiempo por la mayoría de los antropólogos y estudiosos de la materia, con honrosas excepciones como las de Dumont (1980) o J. Smith (1987). Las múltiples nociones codificadas y organizadas en y por cualquier orden litúrgico no son siempre equivalentes. Se diferencian en la escritura lógica, concreción, especificidad, mutabilidad, reversibilidad, contingencia, autoridad y en las maneras que tienen de ser significativas (véase Rappaport 1979b, págs. 117 y ss.). Además, no aparecen representadas al azar, sino que se organizan en estructuras coherentes. Trataremos lo concerniente a esta dimensión más adelante, en el capítulo octavo.

En el presente capítulo, nos interesaremos por la tercera dimensión, que puede compararse con el largo de la habitación litúrgica. Esta es la dimensión en la que más claramente se centró Van Gennep (1960 [1909]). Pese a que nada habría más banal que la observación de que una cosa sucede a otra, las implicaciones de que una cosa suceda a otra no son en absoluto banales ni obvias, como él nos enseñó hace mucho tiempo. No obstante, nos ocuparemos de aspectos de la secuencia que difieren de los que —a su vez— ocuparon a Van Gennep. Este estaba, en primer lugar, interesado en las transformaciones de la condición social de los participantes llevadas a cabo en rituales, aunque aquí el interés se centra en ellos de manera secundaria. La dimensión secuencial es la que cuenta con las más inmediatas y evidentes implicaciones temporales, y es en la organización, o

incluso en la construcción del tiempo (y de la eternidad también, como se verá en el capítulo séptimo) donde centraremos nuestro interés en ese tema. Los aspectos espaciales de la secuencia también recibirán la debida atención.

2. San Agustín, San Emilio, el tiempo y las categorías

El tiempo está rodeado del gran misterio característico de lo absolutamente familiar. San Agustín supo apreciar tan bien este singular aspecto de su enigmática naturaleza que, transcurridas dieciséis centurias, aún se le sigue citando con mucha frecuencia: «¿Qué es, pues, el tiempo? Sé bien lo que es, si no se me pregunta. Pero cuando quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé» (*Confesiones,* Libro XI, Cap. 14). Tras once capítulos siguientes tratando de deshacer el nudo del tiempo, se detiene por unos instantes para confesar

> que todav a no sé lo que es el tiempo. De la misma manera te confieso que estoy diciendo estas cosas en el tiempo, que «ha mucho» que estoy hablando del tiempo y que este «mucho tiempo» no sería tal si no fuera por la duración del tiempo. ¿Y cómo sé yo esto, si no sé todavía lo que es el tiempo?
> (*Confesiones,* Libro XI, Cap. 25, pág. 270)

Quince siglos después, Emile Durkheim, en la introducción de su obra *Las formas elementales de la vida religiosa,* cuando situaba el concepto de tiempo en la estructura general del entendimiento humano, parecía haber dilucidado las bases de sus paradójicos misterio:

> Existe, en la raíz de nuestros juicios, un cierto número de nociones esenciales que dominan toda nuestra vida intelectual; son aquellas que los filósofos, a partir de Aristóteles, llaman categor as del entendimiento: nociones de tiempo, de espacio, de género, de número, de causa, de sustancia, de personalidad, etc. Corresponden a las propiedades más universales de las cosas. Son como sólidos marcos que ciñen el pensamiento [...] nos parecen casi inseparables del normal funcionamiento del espíritu. Son como la osamenta de la inteligencia (1961 [1915], págs. 21–22).

Los «sólidos marcos que ciñen el pensamiento», «inseparables del normal funcionamiento del espíritu», «la osamenta de la inteligencia». Tales expresiones apuntan a la razón de por qué el tiempo goza de un carácter enigmático. Las categorías, tal y como Durkheim y otros las entendían, no eran tanto objetos de pensamiento como medios de pensamiento. Bateson propugnaba medio siglo después (1972e [1967], pág. 136) que «el organismo consciente no requiere (para fines pragmáticos) saber *cómo* percibe. Solamente, *qué* percibe». Incluso se puede argumentar que los organismos están mucho mejor fuera del alcance del «cómo» de la cuestión. Ciertamente, el tener percepciones de objetos y acciones del mundo exterior abarrotados de una conciencia continuada de los procesos electroquímicos o cognitivos que los constituyen les conferiría un carácter ambiguo y, posiblemente, los destruiría. La cuestión es, por supuesto, hipotética. Sería conveniente decir que ningún organismo de este mundo, ni tan siquiera cualquier psicólogo experimental, es consciente de cómo está percibiendo lo que está percibiendo cuando lo está percibiendo. En este caso, nos interesan, obviamente, las concepciones más que las percepciones, pero sería más apropiado suscitar cuestiones relacionadas con las concepciones antes que con las percepciones, concretamente con respecto a conceptos fundamentales tales como «las categorías», aquellas que comprenden el «marco sólido», el «funcionamiento normal», «las bases» del propio pensamiento consciente.

Como en el caso de la percepción, puede decirse que el organismo no necesita saber cómo es posible que pueda, pongamos por caso, concebir cantidades, sino que simplemente debe ser capaz de hacerlo. Y también se podría añadir —quizá no tan convincentemente como con el caso de la percepción— que sería más conveniente si las bases del pensamiento permaneciesen, por lo general, sin examinar (al menos por «motivos pragmáticos»). Después de todo, los avances en el conocimiento generalmente acarrean las correspondientes pérdidas de inocencia, y tales pérdidas tienden a transformar aspectos del mundo previamente simples y sencillos en cada vez más complejos y problemáticos. Sea como fuere, las suposiciones básicas de cualquier sociedad nunca permanecen explícitas a la vista de sus miembros. Tales suposiciones, aquellas sobre las cuales se fundamentan sus interpretaciones conscientemente reconocidas, no solamente se encuentran fuera de la

consciencia de los miembros de la sociedad —según defendía Bateson hace años (1951)—, sino que pueden ser prácticamente inaccesibles para ellos. Retomaremos el tema de tal inaccesibilidad en el capítulo 10. La cuestión es que si las suposiciones básicas de culturas *concretas* son relativamente inaccesibles para sus miembros, ¿cuánto más inaccesibles deben de ser los fundamentos de las categorías *generales* del entendimiento humano?

Al aproximarnos a «las categorías» podemos estar aproximándonos, de alguna manera, al final de la escalera de los tipos lógicos del pensamiento humano consciente (Bateson 1972a, Whitehead y Russell 1910-1913). El mecanismo que constituye o rige cualquier nivel de conocimiento o consciencia pertenece a un «tipo lógico superior» a ese nivel. Así, solemos decir que la gramática de una lengua constituye un «metanivel» en relación con esa lengua y con su uso. La producción de expresiones —de discurso— es, en general, una actividad consciente: normalmente, los hablantes saben más o menos lo que quieren decir, y la elección de palabras que efectúan obedece, al menos en su mayoría, a una cuestión de decisión consciente. Sin embargo, aunque sus expresiones se ajustan por regla general a unas normas constituidas en el nivel de la gramática, puede que nunca hayan traído esta gramática al consciente, y la mayoría —si no todas— las sociedades no alfabetizadas carecen de las herramientas analíticas para proceder de esta manera. Es decir, el metanivel gramatical puede no ser consciente. Si tomamos en consideración el nivel más primordial de consciencia —Durkheim y otros sugieren que el concepto de tiempo y de otras categorías está situado en tal nivel—, el metanivel que lo constituye no puede ser de otra forma que inconsciente. Como tal, es inaccesible para el discernimiento consciente directo, y su accesibilidad para las investigaciones cartesianas objetivas se presenta llena de complicaciones. Sería anacrónico afirmar que Durkheim, que escribió durante las dos primeras décadas de este siglo, se interesaba por un problema que todavía no se había formulado con claridad. Sin embargo, su argumentación se ajusta a la creencia de que si un concepto reconocido conscientemente constituye una categoría *fundamental* para el pensamiento consciente, su propia justificación debe ser, en cierto modo, inconsciente. Inconsciente, «en cierto modo». Las bases sobre las que se asientan las categorías, de acuerdo con Durkheim, no

se encuentran en el inconsciente de Freud, ni en el aún más amplio inconsciente propuesto por Bateson (1972e) ni en el de los neurofisiólogos. Se encuentran no solo fuera de la consciencia del organismo sino fuera del organismo en su totalidad. Afirmaba que las categorías son, y deben ser, mantenidas en común por las colectividades: «Son los conceptos más generales que existen, puesto que se aplican a todo lo real, y, por el mismo hecho de no estar ligadas a ningún objeto particular, son independientes de todo sujeto individual: son el lugar común donde se encuentran todos los espíritus» (1961, pág. 26). Las categorías, como representaciones colectivas, son *necesariamente sociales*, y se constituyen *fuera de la consciencia de los participantes*, en los procesos sociales. Es decir, los procesos sociales de una sociedad tienen relación con el pensamiento consciente de sus miembros en cuanto al aspecto, tipo o componente de su inconsciente, entre otras cosas.

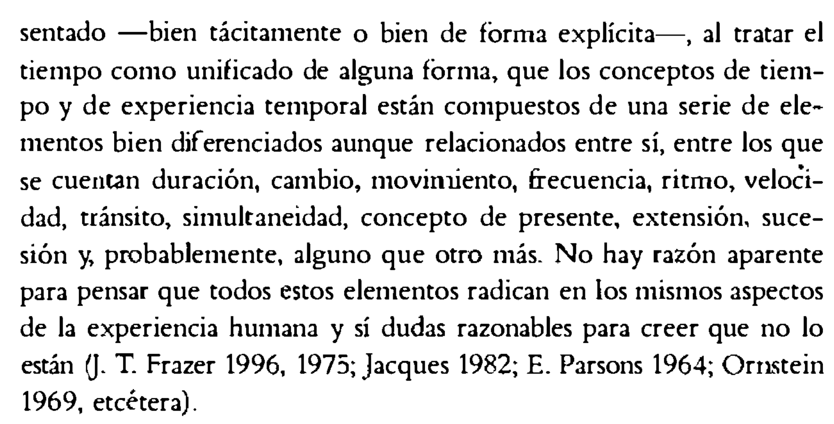
Al atribuir una función dominante a los procesos sociales durante el proceso de creación de las categorías, Durkheim adoptó una postura frontalmente opuesta a la de aquellos que las justificaban como estructuras de la mente *a priori* o como productos de la experiencia individual. Tanto si era correcto o no el proceder de esa manera, darle prioridad a los procesos sociales por encima de los mentales en la formación de lo que parecen ser construcciones mentales supuso un movimiento de una asombrosa valentía, gran profundidad y energía excepcional.

Sin embargo, otros aspectos de la teoría de Durkheim resultan menos convincentes. Una cosa es afirmar que las categorías —en cuanto que representaciones colectivas—, son —y deben ser— constituidas socialmente, y otra bien distinta es afirmar —como él hizo— que la vida social en sí produce las categorías que posteriormente serán aplicadas en otros dominios. Rodney Needham (1963) criticó acertadamente esta aseveración en la introducción de una edición moderna de *Primitive Classification [Clasificaciones primitivas]* —que Durkheim escribió con Mauss, y publicada en 1903—, y que se puede aplicar también a la obra posterior de Durkheim. La crítica de Needham se hace extensiva también a la aseveración de Durkheim de que las categorías emergen de la religión en particular y que no son parte de la vida social en general. Pese a su perspicacia, la aseveración de que las categorías «han nacido en la religión y de la religión; son un produc-

to del pensamiento religioso» (1961, pág. 21) carece de un fundamento lógico cuando se aferra al principio de que «cuando se analizan metódicamente las creencias religiosas primitivas, volvemos a encontrarnos, de forma natural, con las principales de esas categorías» (pág. 21). Si, después de todo, las categorías suponen los cimientos para todo pensamiento, se debería esperar que dominen todo pensamiento y, en consecuencia, su presencia en todo dominio individual no se puede contar como prueba de la precedencia de dicho dominio.

La forma en que Durkheim trata la totalidad de las categorías, como si fuesen lógica, ontológica, epistemológica y ontogénicamente equivalentes, presenta complicaciones —como mínimo— igualmente serias a las anteriormente referidas; supuestamente, se desprende que todas se establecen de la misma manera. No obstante, pueden diferir de forma significativa. Los conceptos de número, espacio, sustancia, por citar unos ejemplos, pueden ser lo suficientemente distintivos como para permitir o requerir el empleo de distintas medidas para la formación de las categorías. Bien es cierto que no existen motivos aparentes para pensar que todas ellas surgen de la religión, habiendo sustanciales diferencias intersociales a este respecto (véase más abajo, en el capítulo noveno *Las verdades de la santidad y la deutero-verdad*). Ni siquiera está claro que necesiten surgir de la vida social. Las experiencias aisladas de los individuos pueden ser tan parecidas con respecto a ciertas categorías —como la sustancia— que bien se podría afirmar que la experiencia individual cuenta de manera fidedigna para su formación. De forma más general, y dadas las estructuras universales del intelecto e, indudablemente, del organismo humanos —este último, en tanto que sistema fisiológico—, hay un aspecto bajo el cual no pueden reducirse de forma apropiada las funciones de las estructuras *a priori* ni de la experiencia individual. La memoria y la anticipación, que muchos pensadores coinciden en situar dentro del dominio de la experiencia del tiempo, las pueden determinar los procesos sociales y las circunstancias culturales, aunque, después de todo, deben radicar en la fisiología del cerebro y en la experiencia individual.

Esto nos lleva a un problema aún más serio relacionado con la categoría de tiempo como tal. Durkheim parece haber aceptado que tanto el tiempo como las restantes categorías son mónadas conceptuales. Sin embargo, los pensadores, ya desde la Antigüedad, dejaron



sentado —bien tácitamente o bien de forma explícita—, al tratar el tiempo como unificado de alguna forma, que los conceptos de tiempo y de experiencia temporal están compuestos de una serie de elementos bien diferenciados aunque relacionados entre sí, entre los que se cuentan duración, cambio, movimiento, frecuencia, ritmo, velocidad, tránsito, simultaneidad, concepto de presente, extensión, sucesión y, probablemente, alguno que otro más. No hay razón aparente para pensar que todos estos elementos radican en los mismos aspectos de la experiencia humana y sí dudas razonables para creer que no lo están (J. T. Frazer 1996, 1975; Jacques 1982; E. Parsons 1964; Ornstein 1969, etcétera).

En conclusión, Durkheim, tratando de encontrar una ubicación para los procesos sociales en la formación de categorías, realizó una importante contribución encaminada a la comprensión del entendimiento humano, llenando lagunas con las cuales ni el estructuralismo *a priori* ni el empirismo de la experiencia individual podrían enfrentarse de forma plausible, especialmente aquellas asociadas con variaciones intersociales observables y con problemas originados en la posibilidad de diferenciación entre individuos. Pero Durkheim exageró su caso a la vez que lo ilustró pobremente. Tanto en la introducción como en la conclusión de *Las formas elementales*, Durkheim expuso brillantes argumentos a favor de la construcción social de las categorías. Entre la introducción y la conclusión se encuentra la que podría ser considerada como la descripción más importante de la religión jamás efectuada por un sociólogo. En cambio, no hace una descripción explícita —y mucho menos detallada— de cómo el concepto de tiempo, o de cualquier otra categoría, se forma realmente en el pensamiento o en la práctica religiosa.

La postura defendible más fácil de adoptar es la de afirmar que la experiencia individual y las estructuras *a priori*, así como los procesos sociales, participan, en mayor o menor medida, de la formación de los fundamentos del pensamiento, incluso cuando es bien sabido que esos fundamentos son —y deben ser— posesión común de las colectividades. Si vamos un poco más allá de esta sencilla e indiscutible postura, es razonable, e incluso de sentido común, pensar que, en la complejidad de los factores determinantes, los procesos sociales se manifestarán con más firmeza en la formación de aquellas categorías y aspectos de esas

categorías en los que una variación significativa es más posible y más probable, tanto entre sociedades como entre individuos dentro de una misma sociedad. Es casi tautológico, aunque, en cualquier caso, primordial, decir que es posible que la relativa importancia de los distintos fundamentos esté correlacionada con el grado hasta el cual la categoría adquiere implicaciones sociales inmediatas, como hacen el tiempo y sus elementos —lo que es crucial para la coordinación—, así como no lo hace la sustancia. No es mi objetivo, pues, ahondar en estas cuestiones, dado que la afirmación realizada es mucho menos grandilocuente que la de Durkheim. Simplemente se trata de que los órdenes litúrgicos pueden organizar —y de hecho organizan—, o incluso construir socialmente, los órdenes temporales al menos de algunas sociedades, y se trata de que los órdenes «temporales», cuando se organizan mediante un ritual, albergan espacio tanto para la eternidad como para el tiempo telúrico.

3. Experiencia temporal y orden público

Así pues, sería exagerado afirmar que el sentido del tiempo lo construyen todas las sociedades *ex nihilo*, ya que todo ser humano medio, superada la edad infantil, debe distinguir el *ahora* del pasado y del futuro y, *según* Edmund Leach (1961), el pasado y el futuro entre sí. Perciben que algunos acontecimientos son periódicos y recurrentes[1], mientras que otros no lo son, y perciben algunos acontecimientos como más alejados en el pasado o en el futuro que otros. Aunque la memoria, la esperanza, y las expectativas no hallan su lugar en el tiempo de los físicos o de los astrónomos, sí, por decirlo de alguna manera, entran dentro de la experiencia temporal de los vivos.

[1] La atribución de la recurrencia siempre conlleva la abstracción, desde la totalidad, de algunos elementos de la ejecución, por supuesto, simplemente por el hecho de que ninguna representación podría duplicar a otra en todos sus detalles (y si lo hiciera, llevaría pocos mensajes autorreferenciales). La insistencia en la exactitud de la ejecución es especialmente interesante en este contexto. No importa lo detallada que sea la repetición, su reconocimiento como tal es siempre, hasta cierto punto, convencional, y las sociedades difieren en los grados de variación que consideran que caben dentro de los límites aceptables de la repetición.

Obviamente, no podemos tratar algunas cosas como la variedad de construcciones temporales que los antropólogos u otros pudieran hallar. Sin embargo, lo que sí podemos hacer es fijarnos en que algunos conceptos temporales, incluidos los modernos (véase Milne 1948, págs. 2, 7; E. Parsons 1964, cap. 3; Whitrow 1972), parecen estar más íntimamente relacionados con la experiencia individual que otros. San Agustín, por ejemplo, estaba especialmente interesado en el sentido —quizá universal para la conciencia humana contemporánea— de un futuro que fluye constantemente hacia un presente y, de ahí, hacia un pasado. Como casi todos los que dirigieron sus pensamientos hacia el tiempo, el movimiento, el cambio y su percepción eran piezas fundamentales para su concepto:

> (...) habías de hacer todas las cosas de que consta y no consta este *mudable mundo* en el que *aparece la misma mutabilidad*. En esta misma mutabilidad *se siente y se mide* el tiempo. Porque el tiempo se forma con las mutaciones de las cosas.
>
> (*Confesiones*, Libro XII, Cap. 8, págs. 19072-19283; la cursiva es mía)

En el capítulo 11 del mismo libro reitera: «Sin cambio no hay tiempo».

La cuestión de si el cambio o el movimiento son, en sí y de por sí, tiempo, o si el tiempo es la duración en la que el movimiento o el cambio tienen lugar fue resuelta por San Agustín al decantarse por la última: «Nadie me diga, pues, que el tiempo es el movimiento de los cuerpos celestes», porque en la batalla de Jericó, en respuesta a la oración de Josué, el sol se paró, «pero el tiempo siguió pasando» (Libro XI, cap. 23). Tres capítulos más adelante, confesaba, aún desconcertado por la naturaleza del tiempo, que «el tiempo no es otra cosa que una cierta extensión. Pero no sé de qué cosa». Finalmente, considera a la mente humana como el *locus* crítico del proceso temporal: «¿Pero cómo se disminuye o se absorbe el futuro que todavía no existe? O ¿cómo aumenta el pasado que ya no existe? *No por otra razón, sino porque el alma* (...) *realiza* estas tres funciones: espera, atiende y recuerda». (Libro XI. cap. 28). Este universo de cambio, de expectativa, de memoria, de focos de atención continuamente variables contrasta con un mundo divino, inmutable, que San Agustín anhela:

> olvidando lo pasado; y no distraído, sino más bien atraído, no hacia lo que será y perecerá, sino hacia aquello que fue en un tiempo pretérito [...] donde yo pueda contemplar sus deleites, *que ni llegan ni se marcharán* [...] me encuentro dividido entre los tiempos, el orden de los cuales desconozco, y mis pensamientos [...] se hallan cercenados por enardecidas variaciones.
>
> (Libro XI, cap. 24; la cursiva es mía)

Volveremos, más adelante, sobre la relación de lo inmutable con lo mutable. Sería conveniente en este momento considerar que aquello que los seres humanos experimentan en el tiempo no solo puede variar de forma turbulenta, sino que la experiencia temporal en sí misma puede no ser constante o uniforme.

Pese a que existen ciertos relojes biológicos, y aunque determinados ciclos muy cortos puedan estar relacionados con el sentido del presente y de la percepción de simultaneidad (E. Hall 1984; Ornstein 1969, etc.), no pueden explicar, no obstante, el sentido de una duración mayor. No parece existir un sentido temporal universal que guíe a todos los humanos a lo largo de su vida a un ritmo aparentemente uniforme. Ni tampoco existe constancia subjetiva de ritmo, porque las crónicas de la memoria y de la anticipación son privadas e idiosincrásicas, y pueden torcerse o reordenarse merced al arrepentimiento, la nostalgia, el dolor, el deleite, la aprensión y la esperanza, o pueden ser desorganizadas por la enfermedad, la edad, y el mero olvido. El sentido de transcurso que todo ser humano posee, que es idiosincrásico y poco fiable, o al menos susceptible de distorsión, no solamente no puede servir —por sí solo— de base para el ordenamiento temporal sino que puede generar él mismo la necesidad de ordenar públicamente el tiempo, no únicamente para coordinar la vida social, sino para proporcionar un camino perfectamente señalizado por el cual pueda desplazarse la experiencia temporal de cada individuo. Sea como fuere, se podría afirmar que todas las sociedades reconocen los órdenes temporales públicos.

4. Sucesión, división, periodo e intervalo

Las sociedades se distinguen entre sí en cuanto a los medios que emplean para fabricar el tiempo. Por descontado que la naturaleza es una fuente general de materia prima temporal, y las sociedades pueden basar —y de hecho basan— el tiempo en su periodicidad. Pero esta afirmación no implica que el tiempo venga dado sencillamente por la naturaleza, aunque pueda parecerle así a aquellos cuyas vidas quedan enmarcadas en él. Aunque el tiempo pueda estar *basado en* procesos naturales (el ciclo de las estaciones, las fases de la luna, el día y la noche), no *se establece* merced a estos. El único ciclo natural que parece significativo de manera universal es el del día y la noche. Si bien las culturas pueden hacer uso de una serie de ciclos naturales durante el proceso de su construcción temporal, el tiempo necesita siempre ser construido. Además, los materiales con los que se construye no se limitan a episodios repetitivos naturales. Existen las olimpiadas, «semanas» de cinco o nueve días, o de siete, y ciclos rituales de duración variable, como es el caso del de los Maring, que tarda de ocho a veinte años, aproximadamente, en completarse. En la antigua China, ya se tenía constancia de un ciclo universal de 23.639 años (J. T. Frazer 1975, pág. 40; Needham 1966) y la doctrina védica de los *yugas* proporcionó a la antigua India una serie de ciclos cósmicos que variaban desde los 360 años hasta límites insospechados (Eliade 1957a, págs. 117 y ss.).



Aristóteles (*Física*, Libro IV, cap. 10, McKeon 1941), y otros muchos desde Aristóteles, han sostenido que la experiencia del tiempo y, de hecho, el tiempo en sí es, esencialmente, una cuestión de sucesión, cíclica o no cíclica. Whitehead (1927, pág. 158) lo consideró como la «pura sucesión de duraciones periódicas». Algunos años atrás, J. S. MacKenzie (1912), al debatir sobre la eternidad, fue un poco más lejos al definir el tiempo como «sencillamente la forma de sucesión de un proceso en desarrollo»[2].

---

[2] El término «sucesión» se aplica a cosas no periódicas, por supuesto, a personas y regímenes. Eduardo VII, por ejemplo, sucedió a la reina Victoria. Esta costumbre es en su esencia de naturaleza ordinal, pero además implica claramente si es que no la conlleva, la noción de periodos. Así, hablamos de las épocas victoriana y eduardiana, de los años de los Kennedy y la época de Johnson.

Esto puede *sonar* claro, pero ¿a qué hace referencia esa sucesión? Cuando hablamos de sucesiones debemos hacerlo de acontecimientos o situaciones más o menos distintos. Pero, como nos preguntábamos en el capítulo tercero, «¿qué es una "situación" o un "acontecimiento"?». Cada uno de nosotros interpreta lo que experimenta de forma individual de una manera más o menos idiosincrásica, y cada uno de nosotros interrumpe la experiencia continua de manera distinta. Más aún, incluso tales transiciones regulares, repetitivas, y naturales como, por ejemplo, el paso de la primavera al verano son imprecisas, porque la naturaleza no marca esas transiciones de manera drástica y tajante. La mayoría de los procesos naturales son continuos antes que discontinuos, y la continuidad genera imprecisión y ambigüedad.

Las características formales del ritual contrastan abruptamente con el carácter indistinto de acontecimientos «naturales» o «continuos». Los rituales son más o menos invariables con respecto a las distintas ejecuciones, y a menudo se resalta de forma prominente el carácter estricto de esa ejecución. Esto es, se encuentran entre los eventos culturales que se repiten de forma más perfecta. El hecho como tal de la materialización de un ritual —el que un ritual sea, de hecho, repetitivo— se halla entre los acontecimientos sociales construidos por el hombre más claros que existen. Además, y en consecuencia, la tarea de interpretar la relevancia de un ritual es menos ardua que la de interpretar otros acontecimientos porque tanto los contenidos como la materialización de los rituales, al ser elementos de los órdenes litúrgicos. han preestablecido significados públicos.

La claridad de la materialización se ajusta al ritual de forma admirable por la tarea de imponer sobre los procesos naturales discontinuidades mucho más marcadas que aquellas que son intrínsecas a los mismos procesos naturales. Se puede afirmar incluso que la realización del ritual impone discontinuidades en procesos que en sí son aparentemente continuos. El ritual puede emplearse —como tal— para deshacer la ambigüedad entre lo precedente y lo subsiguiente, distinguiendo así en los procesos continuos lo que se podría denominar *fases*, es decir, *etapas* dentro de lo que parecen ser series de situaciones distintas y bien diferenciadas. Estas fases —tanto si son partes de procesos «de desarrollo» o si son repetitivos— pueden, pues, servir como caracterizaciones de las *duraciones* a lo largo de las cuales se desarrollan

y, en efecto, transforman esas duraciones en *periodos*[3]. Dicho de otra manera, los periodos son duraciones temporales dentro de las cuales se incluyen las fases, como primavera/verano, otoño/invierno, infancia/juventud/madurez/muerte, día/noche. Así pues, a través de las series de rituales que los componen, los órdenes litúrgicos pueden descomponer duraciones enteras en varios periodos así como también pueden dar significado a dichos periodos. Además, de igual forma que los órdenes litúrgicos pueden distinguir unos periodos de otros, así pueden también unir aquellos ya discernidos formando entidades mayores con significado. La niñez, la juventud, la madurez y la vejez se encuentran unidas en ciclos vitales sistemáticos y ordenados; la primavera, el verano, el otoño y el invierno se agrupan en ciclos anuales. Si el tiempo es —como afirmaba MacKenzie, de acuerdo con otros muchos expertos— «simplemente la forma de sucesión de un [...] proceso» (de desarrollo o de otra índole), entonces los órdenes litúrgicos imponen la forma en los procesos para configurar la sucesión. No puede existir sucesión sin que existan cosas —periodos— que se sucedan entre sí. Es interesante reseñar que la palabra «tiempo» en inglés (*time*) proviene de la raíz indoeuropea *di*, o *dai*, que significa «dividir» (*American Heritage Dictionary*, 1992). La liturgia, al dividir la duración continua en periodos diferentes, proporciona los medios necesarios para la sucesión, y además permite que dichas sucesiones queden unidas en un todo mayor. Este es el comienzo de la construcción temporal, aunque tan solo es eso, el principio.

La relevancia temporal del ritual no se limita a cercenar duraciones indefinidas en periodos más significativos, puesto que los propios tiempos rituales son significativos, a menudo de mayor importancia cultural que las duraciones que se encuentran entre ellos. Geertz ha llegado a afirmar que en Bali en particular, y, por extensión, en Indonesia en general, las duraciones que distinguen los diez ciclos

[3] La transformación de las fases del proceso en distintos periodos no es una acción cognitiva o epistemológica exclusiva del ritual. Los paleontólogos y geólogos distinguen unas unidades temporales muy amplias y similares en cuanto a forma. La mayor de estas unidades reconocidas, las «eras» todas las cuales excepto una (la Cenozoica) comprendieron cientos de millones de años, se distinguen por la evolución de distinta fauna durante cada una de ellas y, en el caso de las sucesiones del Paleozoico por el Mesozoico y del Mesozoico por el Cenozoico, la separación entre ellas se piensa que viene marcada por extinciones masivas.

concurrentes —que posiblemente hagan del cálculo del tiempo en dichas latitudes el más complejo del mundo— carecen de relevancia cultural.

> Los ciclos y superciclos [formados por la yuxtaposición de dos o más ciclos primarios, por ejemplo los ciclos de 35 días constituidos por la fijación de cinco ciclos de siete días y siete ciclos de cinco días] son innumerables, están sujetos a variaciones, son incontables y, como su orden interno carece de significación, tampoco tienen clímax. No se acumulan, no aumentan y no se consumen. No nos dicen qué hora es. Nos dicen de qué tipo de tiempo se trata (1973, pág. 393).

El tipo de cálculo del tiempo que nos facilitan los calendarios permutables indonesios es, según él, «puntual» más que «continuo»:

> No se usa [...] para medir el ritmo del paso del tiempo, la cantidad que ha transcurrido desde la materialización de algún hecho, o la cantidad que resta [...] se ha adaptado y se utiliza para distinguir y clasificar partículas de tiempo diferenciadas y autosuficientes: «los días» (pág. 393).

Más adelante, Geertz observa que los días coyunturales se denominan normalmente «tiempos» o «coyuntura», y otros días son calificados como «agujeros» (pág. 394). Los «agujeros» están compuestos de días en los que nada, o casi nada importante ocurre, mientras que los «tiempos» son días en los que sucede algo importante, acaso una celebración religiosa, pero el calendario móvil marca también los días como favorables o desfavorables para actividades seculares.

Sería difícil no estar de acuerdo con la tesis de que los diez ciclos primarios que se dan de forma simultánea no delimitan periodos relevantes, puesto que es complicado pensar cómo podían hacerlo. Sin embargo, con esto no se quiere decir que no lo haga cualquiera de ellos, o que no lo puedan hacer uno o más de los «superciclos». Obviando la objeción de Geertz (pág. 394n) al empleo del término «semana» para referirse a lo que podríamos llamar «extensiones temporales» formalmente —aunque quizá no culturalmente— delimitadas por los distintos ciclos, ya que el término «semana» posee, como mínimo, connotaciones de duraciones significativas, Becker (1979, págs. 198 y

ss.), al escribir acerca de Java, nos dice que «el ciclo compuesto de una semana de cinco días [basado en las frecuencia de los mercados] y el ciclo de siete días [ambos ciclos compuestos por días identificados por nombres] son los dos sistemas de calendario más comúnmente utilizados [...] para asuntos cotidianos». Asimismo, Soebardi (1965) también emplea el término «semana», aunque no queda demasiado claro, bien sea en su acercamiento o en el de Becker —o incluso en el de Geertz mismo con referencia a este asunto— si todas las duraciones —en concreto la «semana de mercado» de cinco días— carecen de relevancia como tales.

Si Geertz pretende proponer una mayor trascendencia de sus argumentaciones, en concreto de la que hace referencia a que con un sistema de cálculo del tiempo dominante basado en lo coyuntural antes que en lo duradero los balineses —y por extensión, el resto de pueblos indonesios— carecen de un sentido definido de duración o de paso del tiempo, entonces se encuentra pisando un terreno aún menos sólido y firme. En primer lugar, y como él mismo observa, existen, amén del calendario móvil, un calendario solar-lunar, el acceso a «fechas absolutas mediante el llamado sistema Caka» y «nociones hindúes de épocas sucesivas» (pág. 391n). Quizá sea incluso más significativa la observación de Soebardi de que «todavía se daban entre ciertos grupos étnicos, como por ejemplo, entre los Javaneses, los Niaseses, los Daiaks, los Toradja, los Achenehses y muchos otros» diferentes «sistemas tradicionales para marcar el tiempo» y, mediante sus comentarios, se resaltaban los aspectos duraderos de estos sistemas. Así, entre los Niaseses:

> La palabra que designa un año es *dofi*, que significa «estrella». Sin embargo, cuando los Niaseses quieren señalar un periodo de tiempo superior a un año emplean el término *faghe*, que quiere decir «arroz», por ejemplo, o *mendruwa faghe*, «dos años». Así pues, estas gentes cuentan los años por el número de veces que han recogido las cosechas. La palabra «año» en este sentido implica, en realidad, una duración de seis meses (1965, págs. 49 y ss.).

Igualmente, para los Toradja «el periodo en el que crecen y maduran las plantas se denomina *ta'u*. *San ta'u* significa "un año" y tiene el sentido de "un año de arroz"», que dura tan solo seis meses.

La conclusión general que se puede extraer de las reflexiones de Becker, Geertz y Soebardi acerca del cálculo del tiempo en Indonesia es, como hemos apuntado, que la significación temporal del ritual trasciende la división de duraciones sin significado en periodos significativos. Las materializaciones de los propios rituales son por regla general, por no decir siempre, momentos de creciente relevancia y, además, existen diferencias intersociales en cuanto a las formas y el punto hasta el cual los periodos y los rituales que los distinguen respectivamente adquieren presencia en la vida cotidiana. En otros apartados dentro de este capítulo trataremos someramente algunos de estos asuntos.

A pesar de que las sociedades se distinguen entre sí en la medida en la que se centran en los periodos o los rituales que los salpican, sería posiblemente un error caracterizar el modo de construcción temporal de cualquier sociedad bien como «duradera» o como «puntual». No se le debería conceder mayor importancia de la necesaria, pero el término «puntual», es, por otra parte, desafortunado pues, como mínimo, implica connotaciones referidas a un punto. Un punto en el espacio es una posición sin extensión y, por analogía, un punto en el tiempo es un instante. Pero ningún ritual es instantáneo. Por ejemplo, el ritual de la víspera de la noche de San Juan comprende desde el ocaso hasta el amanecer, *lo que implica, por lo tanto, una duración considerable*. Esta duración —que no es parte de la primavera, ya pasada, ni del verano entrante— constituye en sí misma un *intervalo* considerable entre los periodos mencionados. *Al distinguir unos periodos de otros, la liturgia no puede evitar distinguir los periodos como clase de los intervalos que los separan como clase.* Estos intervalos pueden circunscribirse a los límites de rituales simples o pueden prolongarse aún más y comenzar y terminar con rituales distintos, así como también se dan complejos modelos de encasillamientos: las duraciones marcadas ritualmente pueden englobarse dentro de duraciones de mayor duración demarcadas ritualmente.

La distinción entre intervalos y los periodos que separan corresponde a una distinción frecuentemente realizada entre dos «tipos de tiempo» o, por decirlo de una manera más correcta y formal, dos «condiciones temporales». Por un lado, lo que se ha dado en llamar tiempo «ordinario» o «rutinario» o «profano» predomina en periodos,

pero el «tiempo» de los intervalos parece diferente. Se suelen utilizar expresiones misteriosas como tiempo «extraordinario» o «sagrado», o incluso el «tiempo fuera del tiempo». Van Gennep (1960), Turner (1967, 1969), Leach (1961), Wallace (1966) y otros se han ocupado de las peculiares características de acciones y acontecimientos que tuvieran lugar en estos intervalos, poniendo de relieve que las transiciones se llevan a cabo en ellos y que ni la lógica cotidiana ni las relaciones sociales comunes se mantienen durante su proceso. Volveremos sobre estos asuntos más adelante y también sobre algo de lo que ellos no se ocuparon especialmente, o sea, las características peculiares del propio tiempo extraordinario. Diré que el «tiempo fuera del tiempo» está, en verdad, desfasado.

5. Principios temporales

Obviamente, sería incorrecto afirmar que el tiempo se constituye mediante la liturgia siempre y en todo lugar, o incluso que el paso del tiempo siempre se experimenta en unos términos establecidos litúrgicamente. Sin embargo, no debería pasarse por alto que el calendario litúrgico sigue siendo relevante con ocasión del cambio de año incluso en las sociedades laicas contemporáneas que numeran y nombran los años y los días. Y aunque la escritura y la numeración de los años tienda a reemplazar a la liturgia por la historia y la geología en la conceptualización de duraciones largas, todavía el cómputo de las edades históricas se hace a partir del nacimiento de Cristo.

Las sociedades se diferencian en aquello a lo que sus liturgias se aferran para distinguir periodos y, por ende, para fabricar el tiempo. Evans-Pritchard (1940) ya apuntaba hacia dos clases generales de procesos de amplio uso cuando, al debatir sobre el cálculo del tiempo de los Nuer, distinguía el «tiempo ecológico», formado «principalmente [de] reflejos de [...] relaciones con el entorno», del «tiempo estructural», que refleja las relaciones y el proceso social. Consideraba que «el cálculo del tiempo basado en los cambios de la naturaleza y en la consiguiente respuesta del hombre a dichos cambios se limita a un ciclo anual y por lo tanto no puede utilizarse para diferenciar periodos más largos que las estaciones» y, más aún, que «los periodos de tiempo más largos son casi ente-

ramente estructurales porque los acontecimientos a los que se refieren suponen cambios en las relaciones de los grupos sociales».

La distinción entre lo ecológico y lo estructural parece útil aunque no siempre va a distinguirse tan claramente como lo harían Evans-Pritchard o los Nuer. Entre los Maring, por ejemplo, los cambios que se producen en el tamaño de la población porcina, que es un aspecto de la relación de los grupos humanos con su entorno, están ordenados por la liturgia en periodos significativos, comprendiendo de seis a veinte años de duración en total. Estos periodos, que son mucho más extensos que los años o las estaciones, tienen su fundamento en las relaciones con el entorno, pero también afectan a las relaciones existentes entre grupos territoriales locales, y se ven afectados a su vez por ellas y por los cambios producidos en ellas.

Evans-Pritchard no hizo afirmaciones de carácter general acerca de los principios establecidos en sus estudios sobre los Nuer. Pese a que su aplicación está ampliamente extendida, por sí solos no serían apenas suficientes para dar cuenta de la construcción del tiempo de forma general. Poniendo como ejemplo a nuestra propia sociedad, en ella hacemos uso ocasional del principio ecológico en el ordenamiento de los años, pero, con los años numerados extendiéndose atrás en el tiempo y adelante en el incierto futuro, parece hacer poco o ningún uso del principio estructural. El año de 1776 habría sido 1776 incluso si Estados Unidos no hubiese declarado su independencia de Gran Bretaña. El principio de numeración continua anual, que se ha limitado, hasta hace poco, en su distribución a unas pocas sociedades complejas, separa la concepción de tiempo de los procesos estructurales y reduce los procesos naturales de los que depende el tiempo a aquellos que tienen lugar en los cielos.

Sería conveniente distinguir lo celestial de lo ecológico no solo en este aspecto, sino también porque la aparente relación de los humanos con acontecimientos ocurridos en los cielos difiere de forma simple y, aparentemente, importante de sus relaciones con los elementos de sus más inmediatos entornos. En primer lugar, como ya se ha apuntado, la distinción entre tiempo en sí y los cambios significativos del mundo no está clara desde el momento en que se emplea una periodicidad estructural, ecológica u ontogénica (véase más adelante). La distinción aparece mucho más claramente efectuada cuando el tiempo se consti-

tuye en los cielos. Los acontecimientos significativos del mundo, ya sean estructurales, ecológicos, ontogénicos, cíclicos, rectilíneos, entrópicos o progresivos, tienen lugar *en* el tiempo. El tiempo como tal se distingue de cuanto ocurre en el tiempo. En segundo lugar, mientras que los humanos interactúan con el resto de las especies con las que coexisten e incluso manipulan y modifican las características inanimadas de sus hábitats más inmediatos, los movimientos del sol, la luna o las estrellas se encuentran completamente más allá de toda manipulación. Utilizar sus movimientos en la construcción del tiempo es hacer del tiempo algo absoluto, rígido, inexorable y cierto, cuando de otra manera no sería así[4].

Principios distintos a los ecológicos, celestiales, estructurales y numéricos son utilizados, por supuesto, por la liturgia en la construcción del tiempo. Por ejemplo, los ritos de paso ordenan las vidas de los individuos en periodos diversos, y, para las sociedades en las que predominan distintas gradaciones de edad, es posible distinguir un principio ontogénico de construcción temporal del principio estructural de Evans-Pritchard. Tal distinción puede ser significativa en asuntos más relevantes que los referidos a las clasificaciones. Podría retomarse en este momento la sencilla distinción de Evans-Pritchard entre tiempo ecológico y tiempo estructural, ya que al así hacerlo sostenía que aquel «parece ser, y es, cíclico» mientras que este «parece ser, para el individuo que transita por el sistema social, completamente progresivo». No obstante, añade que «en cierto modo, esto es una ilusión» (1940, pág. 95), porque

> la estructura permanece constante, y la percepción del tiempo no es más que el movimiento de personas, a menudo reunidas en grupos, a través de la estructura. Así, los conjuntos cuyo común denominador es la edad se suceden entre sí continuamente, pero nunca hay más de seis en toda la existencia y las posiciones relativas ocupadas por estos conjuntos en cualquier momento son puntos estructurales fijos a través de los cuales conjuntos reales de

[4] En occidente existen dos órdenes celestiales temporales, ambos de gran antigüedad: el astronómico y el astrológico. Como he dicho, son diferentes en contenido y muy distintos en el énfasis y en lo que ordenan. En ambos órdenes, sin embargo, los movimientos de los pertinentes cuerpos celestiales son fijos y predecibles.

> personas transitan en una sucesión ilimitada. De igual forma [...] el sistema de linajes de los Nuer puede considerarse un sistema fijo, donde existe un número constante de niveles entre los miembros vivos y el fundador del clan, y los linajes ocupan una posición fija entre sí. Por mucho que unas generaciones sucedan a otras, la profundidad y la variedad de linajes no aumenta [...] (1940, pág. 107).

En resumen, Evans-Pritchard establece la distinción entre dos experiencias de sucesión, la «cíclica» y la «progresiva», pero inmediatamente declara que la «progresiva» es «en cierto modo, ilusoria».

A mi entender, él se equivocaba en este asunto. Una cosa es que los procesos estructurales sean, de hecho, repetitivos o cíclicos, pero otra bien distinta es que las personas individuales que pasan a través de ellos experimenten un «progreso». Si la experiencia es de tipo progresivo, y si la experiencia temporal no se distingue de forma radical del tiempo en sí, entonces no sería ilusorio presuponer que el «progreso» es un aspecto de la experiencia de ciertas sucesiones, aun cuando estemos de acuerdo en que los aspectos de las propias sucesiones son repetitivos, en sentido formal o abstracto. Afirmar que, por ejemplo, las gradaciones de edad biológica, el número de las que existen y su relación con las demás son aspectos persistentes de una estructura social no implica la afirmación de que el trasiego de determinados grupos basados en la edad, uno tras otro, no sea en cierto modo ilusorio. La promoción de 1996 no es la promoción de 1949, aunque los componentes de ambas fueran estudiantes de último año cuando se licenciaron en la misma universidad. Esta confusión, aunque elemental, es engañosa y puede incurrirse en ella con gran facilidad. Para disminuir este riesgo haríamos bien en distinguir el tiempo estructural del tiempo ontogénico, al ser aquel para este como las gradaciones de edad son a los conjuntos formados en razón de la edad, como las instituciones persistentes a los participantes más o menos transitorios, en efecto, como los ritos invariables son a las personas o situaciones que transforman. Aunque los aspectos repetitivos y no repetitivos de los acontecimientos no puedan separarse, sí que pueden distinguirse entre sí.

Leach ha abordado también el asunto de la repetición y la no repetición en la experiencia temporal:

> Todos los demás aspectos del tiempo, por ejemplo, la duración, o la secuencia histórica son unos derivados bastante simples de [...] dos experiencias básicas:
>
> a) que ciertos fenómenos de la naturaleza se repiten,
>
> b) que el cambio en la vida es irreversible (1961, pág. 125).

Después Leach discrepará, aunque tácitamente, de la asociación efectuada por Evans-Pritchard entre la recurrencia y los ciclos. Aunque no niega por muy poco la propiedad de la asociación en su conjunto, sí que sugiere que deriva de las formulaciones de los astrónomos y matemáticos, y que

> en una comunidad primitiva, sencilla, las metáforas de repetición es más probable que sean [...] mucho más caseras [...] vomitar por ejemplo, o la oscilación de la lanzadera de un tejedor, o la secuencia de las actividades agrícolas, o incluso los intercambios rituales de una serie de matrimonios interrelacionados [...] En efecto, en algunas sociedades primitivas puede parecer que el proceso temporal no se experimenta, en absoluto, como una «sucesión de duraciones periódicas» [caracterización o definición hecha por Whitehead (1927) citada anteriormente por Leach]; no tiene sentido continuar insistentemente en la misma dirección, o dándole vueltas a lo mismo. Más bien al contrario, el tiempo se experimenta como algo discontinuo, como una repetición de inversiones repetidas, una secuencia de oscilaciones entre polos opuestos: noche y día, invierno y verano, sequía e inundación, madurez y juventud, vida y muerte [...] el pasado no tiene trasfondo para todo ello, todo pasado es igualmente pasado; es sencillamente lo contrario del ahora (1961, pág. 126).

Podría ocurrir también que el uso de una metáfora cíclica para el tiempo sea más obvio en sociedades dotadas de ruedas y astrónomos (aunque existen ciclos temporales en sociedades carentes de ellos). También podemos convenir en que la recurrencia a veces puede adoptar forma de alteración más que de ciclo. No obstante, tal consenso no constituye una negación de la aptitud de la metáfora cíclica. Parece razonable admitir que la repetición puede adoptar la simple o mínima forma de alternancia o la compleja —o elaborada— forma de un ciclo, en el que tres fases o más se suceden repetidamente en un orden regular. Es necesario especificar que se trata de tres fases o más porque en

términos formales una alternancia entre dos estados puede ser una forma de ciclo, con la excepción del caso restrictivo[5] en el que un ciclo incluye tan solo dos fases. Sin embargo, esto puede ser tan erróneo desde el punto de vista experimental como cierto desde el punto de vista formal, y parece tan equivocado disolver la experiencia de la alternancia en la de los ciclos como lo es el negar la realidad de la experiencia de lo cíclico en sí.

Llegados a este punto, debemos ocuparnos de una cuestión. Los procesos repetitivos complejos pueden ser cíclicos y alternativos al mismo tiempo. Por ejemplo, los órdenes litúrgicos de los Maring distinguen una serie de periodos que se suceden unos a otros de forma cíclica y que se distinguen entre sí mediante rituales. Cada uno de estos periodos se caracteriza por actividades dominantes de varios tipos: la guerra, la cría de cerdos, el cultivo de huertos, la caza de marsupiales, el ocio, atrapar anguilas, el cumplimiento de las obligaciones y la guerra de nuevo. Al tiempo que el orden litúrgico impone una repetición *cíclica* a todas las actividades principales, también impone una *alternancia* discontinua claramente dividida entre guerra y paz.

De forma más esencial, podríamos decir que mientras que la sucesión de periodos repetitivos puede experimentarse como un ciclo o bien como una alternancia, la experiencia de la sucesión de un periodo por un intervalo y de un intervalo por un periodo es, *por su naturaleza*, alternativa. Leach dice (págs. 129 y ss.) que en la antigua Grecia la dinámica del tiempo era la de la alternancia de «contrarios» (por ejemplo, activo/inactivo, bueno/malo), y que los estados predominantes en los periodos, por un lado, y en los intervalos, por otro, podían ser radicalmente distintos. De hecho, se sabe que, en los intervalos que marcan los rituales, se produce normalmente una inversión del orden predominante en los periodos. Esta alternancia subyace bajo las nociones de inmortalidad y eternidad, cuestión esta que retomaremos más adelante. Leach continúa diciendo que en la antigüedad «los griegos concebían las oscilaciones de tiempo por analogía con las oscilaciones del alma», y afirma que al hacerlo:

---

[5] Pero tanto Becker (1979, págs. 198 y ss.) como Geertz (1973, pág. 393) observan que uno de los 10 concurrentes «ciclos» balineses solamente dura un largo día.

> estaban utilizando una metáfora concreta. Se trata, básicamente, de la metáfora del coito, del flujo y del reflujo de la esencia sexual entre el cielo y la tierra (con la lluvia como semen), entre este mundo y el inframundo (con la grasa de tuétano y las semillas vegetales como semen), entre el hombre y la mujer. En suma, es el acto sexual en sí mismo el que proporciona la imagen primaria de tiempo. En el acto de la copulación, el macho transmite un trozo de su alma vital a la hembra. Al dar a luz, la hembra lo entrega de nuevo. El coito se considera, en este caso, como una especie de sacrificio mortal para el macho; dar a luz, una especie de sacrificio mortal para la hembra (1961, pág. 127).

Leach indica que tal visión de la construcción del tiempo arroja luz —aunque parezca extraño— sobre las narraciones míticas acerca de las relaciones entre Urano, Cronos y Zeus. Aunque a mi juicio sería forzado, y quizá arbitrario, tomar la metáfora sexual como la base de la dinámica temporal en general, el concepto de fertilización o de nacimiento que ello implica sí puede ser perfectamente ilustrativo con respecto a las relaciones entre periodos e intervalos. Más adelante, abordaremos una visión ligada a estas relaciones.

Leach asocia la experiencia de la irreversibilidad con los cambios vitales, pero estos cambios no son sin duda todo lo que se experimenta como irreversible. Los procesos estructurales, tal como los concibió Evans-Pritchard, no solo lo parecen sino que son únicos para aquellos que viven a través de ellos, por muy repetitivos que puedan ser: es *este* clan el que prospera y *aquel* el que es desterrado. Es *mi* abuelo el que muere al nacer *mi* hijo, el patrimonio de mi padre el que comparto con *mis* hermanos, *mi* familia extensa la que se escinde. Los acontecimientos y situaciones determinados por procesos recurrentes se experimentan como únicos; lo que es único no se repite, las sucesiones de lo único son irreversibles, o casi. La historia surge de infrecuentes acontecimientos novedosos (la llegada de comerciantes y misioneros con hachas de acero, dinero, el sarampión y nuevos dioses, la introducción del esrribo, la invención de la rueda) y de aspectos únicos de los procesos recurrentes generados continuamente. Pero, incluso en sociedades que han sido relativamente bien preservadas de los acontecimientos exteriores y en las que la novedad supone una rareza, la unicidad de la historia no se limita a los detalles de biografías

(cómo un jefe sustituye a otro) o incluso a los detalles de los procesos sociales más generales (cómo un clan entra en declive mientras que otro asciende). Las tendencias seculares son inherentes a muchos procesos repetitivos, por no decir a todos. Mediante las actividades de cultivo de la tierra repetidas anualmente la tierra se deforesta, se extienden los sistemas de riego, se amplían las zonas desérticas. A través de episodios repetitivos de guerras —que es un proceso estructural entre los Maring— se fusionan formas de gobierno más amplias partiendo de las más pequeñas. Lo repetitivo y lo irreversible puede que sean conceptualmente opuestos, pero no se distancian atendiendo a su naturaleza.

La historia, al igual que las vidas, al estar compuesta, hasta cierto punto, de sucesiones de detalles, es irreversible por naturaleza, y como tal puede orientarse. Lévi-Strauss afirmó, al comparar lo que él denominaba «tiempo estadístico» y «tiempo mecánico»[6], que «una evolución que llevara a la sociedad italiana contemporánea de nuevo a los tiempos de la República Romana es tan imposible de concebir como la reversibilidad de los procesos adscritos a la segunda ley de la termodinámica».

De estas palabras se deducen dos direcciones —aparentemente tan opuestas como el norte y el sur— hacia las cuales podría apuntar la flecha del tiempo. Por un lado, está el progreso, y por otro, la entropía. La ecuación de Evans-Pritchard entre irreversibilidad y progreso es inadecuada, puesto que decadencia, muerte y descomposición son unas asociaciones de irreversibilidad, como mínimo, tan destacables y poderosas como progreso, crecimiento y prosperidad. La historia es un proceso continuo que produce pasados confeccionados a base, no solo de recuerdos de sonados logros y retos cumplidos de manera triunfal, sino también de tierras y causas perdidas para siempre, hombres y mujeres muertos irrevocablemente. De hecho, la experiencia dominante dentro de la irreversibilidad es de pérdida más que de ganancia o victoria a medida que los seres humanos —por lo menos,

[6] El «tiempo mecánico» de Lévi-Strauss se parece mucho a lo que Evans-Pritchard quería decir con «tiempo estructural», siendo este «reversible y no acumulativo». El «tiempo estático», por el contrario, que es característico de los estudios históricos, es «orientado y no reversible» (Lévi-Strauss 1953, pág. 530).

aquellos que superan una cierta edad— van siendo cada vez más conscientes de que están perdiendo sus vidas un día tras otro y que los días son cada vez más cortos.

Anteriormente hemos visto que, cualquiera que sea la estructura repetitiva del tiempo rutinario, la estructura temporal *total*, cuando se constituye por un orden litúrgico, supone una alternancia entre tiempo «periódico» o «rutinario» y «tiempo fuera del tiempo», asociado a los intervalos. Es importante que tengamos en cuenta de nuevo, esta vez con respecto a esta alternancia de condiciones temporales, que los rituales, que implican tiempo fuera del tiempo y las distinguen de los periodos rutinarios se cuentan entre los acontecimientos sociales más claramente repetitivos como secuencias invariables de actos y expresiones formales en las que se enfatiza la exactitud en su realización. En la participación ritual, se da una recreación de lo que es invariable *en su propia esencia.*

Por supuesto, la recurrencia no se limita al ritual. Buena parte de cuanto ocurre en el tiempo rutinario es también repetitivo. La primavera llega cada año. Pero el tiempo rutinario es también al que se limitan, en gran medida, los procesos continuos, orientados y no repetitivos de la naturaleza: los cambios irreversibles de crecimiento y progreso, por cierto, pero también los de decadencia y muerte. Los continuos e ineluctables cambios vitales e históricos pertenecen al tiempo mundano.

En cambio, lo que tiene lugar en el tiempo litúrgico fuera del tiempo, el canon invariable y los mitos que representan algunos cánones, se caracteriza por la repetición meticulosa, *y se representa, pues, como permanente.* Así pues, la relación de lo que ocurre en intervalos litúrgicos con lo que ocurre en los periodos rutinarios es *la relación entre lo que nunca cambia y lo constantemente cambiante.* Volveremos sobre este asunto, pero antes hay algunos aspectos sobre la organización del tiempo rutinario que deberíamos tratar.

6. Las bases de la recurrencia

Hablar de la construcción del tiempo mediante un ritual es, en parte, hablar de su moldeamiento de acuerdo con distintas «formas» o «con-

figuraciones» de los órdenes litúrgicos. En la sección anterior, se daban a entender posibles variedades. En primer lugar, lo que Van Gennep llamó órdenes «rectilíneos» (1960), una clase ejemplificada pero no agotada por las secuencias de ritos que llevan de aquellos que rodean al nacimiento a aquellos que siguen a la muerte. Aunque la preponderancia de los rituales que componen tales secuencias pueden ser no repetitiva para cualquier individuo, se repiten con bastante frecuencia en cualquier sociedad, puesto que muchos de sus miembros pasarán por todos ellos.

También existen órdenes «cerrados» o recurrentes, aquellos que conducen, por así decir, al punto de donde provienen. Los ciclos son familiares, y muchos órdenes litúrgicos —especialmente. los órdenes del calendario— adoptan una forma «circular». Sin embargo, y como ya hemos visto, la recurrencia puede adoptar otra forma, la de alternancia u oscilación.

Los órdenes litúrgicos pueden distinguirse en otros muchos aspectos además de la «forma». También existen obvias diferencias entre ellos en cuanto a la extensión. Algunos órdenes rectilíneos, particularmente aquellos que guían a los individuos desde su nacimiento hasta su muerte, son tan variables en extensión como los periodos vitales que marcan de principio a fin. Otros, de forma cíclica, tardan un año solar o lunar, o siete o cinco o un día en completarse, mientras que las «circunferencias temporales» de otros ciclos, tales como los de los Maring, son tan flexibles como la cantidad de tiempo que se necesita para reunir todos los cerdos indispensable para concluirlos.

Incluso una lista tan escueta indica claramente que existen diferencias entre los órdenes en cuanto a las bases determinadas sobre las que se apoya la recurrencia de los rituales que los componen. En algunos casos el ritual se repite cada mes, en la fase de luna nueva. En otros, cada siete días, e incluso, en otros, cuando hay «cerdos suficientes», o cuando la malanga está madura o cuando alguien muere o las mujeres tienen su primera menstruación. Todo esto resulta banal por su obviedad pero bajo la superficie de todos estos tópicos subyacen diferencias no tan obvias.

Las repeticiones marcadas por algunos órdenes litúrgicos son externas a los mismos. Son propiedades de procesos que se desarrollan en la sociedad o en la naturaleza independientemente de la liturgia.

El día y la noche se alternarán, la luna crecerá y menguará, las estaciones cambiarán, los años solares pasarán, los niños madurarán independientemente de que el ritual marque o no las transiciones. La recurrencia de un ritual puede dejar patente que, en un momento determinado, la noche ha reemplazado al dia, la primavera al verano, el niño se ha convertido en un hombre, pero el orden litúrgico en sí no engendra las diferencias en la luz o la temperatura, las precipitaciones, el crecimiento de las plantas, la sexualidad animal o los movimientos celestes sobre los que se basan sus distinciones. El carácter cíclico de tales órdenes litúrgicos hace algo más que reflejar los ciclos de la naturaleza y de la sociedad, por supuesto, porque agudizan las transiciones en los ciclos naturales o sociales, pero lo que no hacen es aportar los motivos o justificaciones de las distinciones que marcan. Su ejecución coordina, a veces, las actividades de una comunidad de acuerdo a unas pautas que se ajustan a las recurrentes de la naturaleza, aunque tales ejecuciones ni causan dichas recurrencias ni se usan normalmente para causarlas. Sin embargo, puede suceder que construir un ritual que marque una transición natural como la que la causa suponga una de las bases de la concepción de la eficacia oculta del ritual.

Hay otros ejemplos en los que el orden litúrgico no marca simplemente transiciones externas a él sino que sienta las bases de la recurrencia. En oposición a rituales que saludan, digamos, la llegada de la luna nueva, y distinguen, pues, una luna de la otra, los rituales sabáticos que distinguen una semana de siete días de la siguiente no plasman, simplemente, un ritmo intrínseco a la naturaleza sobre la vida social. Fabrican una periodicidad arbitraria de acuerdo con la cual la sociedad organiza sus actividades; en el caso que nos ocupa, seis días laborables y uno de descanso.

Aún gozan de mayor interés los ciclos litúrgicos que no se rigen por el calendario. La materialización de los rituales que constituyen el ciclo ritual de los Maring está en función de ciertos procesos ambientales y demográficos. Pero este ciclo no refleja simplemente estos procesos, ni proporciona meramente una periodicidad arbitraria mediante la cual los seres humanos se organizan. *Impone la recurrencia a aquellos procesos.* En el caso de los Maring, cuando es «suficiente» el número de cerdos, es decir, cuando la población porcina ha crecido

tanto que se ha convertido en una carga o molestia, se pone en marcha un *kaiko*. El *kaiko* implica sacrificios de una gran cantidad de cerdos, lo que reduce su población de manera drástica, tras lo cual pueden reproducirse de nuevo hasta un número suficiente, y luego vuelven a ser sacrificados.

Esta es una cuestión de gran importancia. Imponer la recurrencia a un proceso es, en términos estrictos y formales, regularlo. Y regularlo significa, en su propia esencia cibernética, mantener la reversibilidad, y así también, la recurrencia de procesos que, si se dejan a su albedrío, bien podrían moverse en línea recta en la dirección que apunta la segunda ley de la termodinámica: hacia la degradación ambiental, problemas sociales, anarquía política e incluso aniquilación biológica. Los procesos que, de otro modo, podrían desarrollarse en el tiempo «estadístico» o «histórico» han sido llevados al dominio del tiempo «mecánico» o «estructural» (véase Lévi-Strauss, 1953, pág. 530).

7. Programación y sociedades

El estudio de la imposición de los ciclos inherentes a los órdenes litúrgicos sobre el mundo social y natural externo a ellos nos lleva del ordenamiento del tiempo *per se* hasta un asunto íntimamente ligado como es el de la programación, esto es, la organización temporal de actividades.

En primer lugar, podemos observar cómo aquellos cuyas actividades se organizan mediante órdenes litúrgicos comunes constituyen, por consiguiente, entidades sociales de alguna clase. De hecho, la coordinación de actuaciones rituales puede definir, en efecto, grupos sociales diferenciados. Entre los Maring, las poblaciones autónomas locales se mezclan partiendo de grupos adyacentes de clanes agnaticios mediante la coordinación de sus ciclos rituales (Rappaport 1984 [1968], pág. 19). El grupo local llamado *tsembaga*, por ejemplo, era el producto de la coordinación de los ciclos rituales de dos grupos adyacentes pero inicialmente autónomos: los Kungagai-Merkai y los Kamungagai-Tsembaga, tras una serie de guerras en las que combatieron a sus respectivos enemigos con pocos días de diferencia. Estas guerras tuvieron lugar de forma separada, pero los dos grupos se apoyaban mutuamen-

te, por lo general, durante ambas, como aliados[7]. Tanto los Kungagai-Merkai como los Kamungagai-Tsembaga salieron victoriosos y, tras sus casi simultáneas victorias, pasaron por una serie de treguas que siguieron a la plantación del *rumbim* de forma más o menos simultánea. Años más tarde, parecían haber coordinado el cultivo de sus *rumbim*, plantados por separado y celebraban a sus *kaikos* juntos, o al menos, al mismo tiempo. Algunos informadores afirman que en ese *kaiko* había tres zonas destinadas a la danza, ocupando los clanes Kamungagai y Tsembaga uno cada uno, mientras que el grupo del este, los Kungagai-Merkai, solo tenía autorización para utilizar uno. En dos *kaiko* sucesivos, el grupo del oeste, así como el del este, compartían un área. En el *kaiko* de 1962–1963 los cinco clanes al completo, que por entonces incluía a los Tsembaga, compartían un solo *tup kaiko*, o área destinada a las danzas[8].

---

[7] Tal como se observó en el capítulo 3, los principales antagonistas no se interesan por otros grupos locales como tales para ayudarles en la guerra. Más bien, sus miembros individuales recurren a sus afines y cognancios de cualquier parte para que «los ayuden a luchar». Como las frecuencias de matrimonio entre grupos están estrechamente relacionadas con la proximidad, muchos Kungagai-Merkai se casaban con mayor frecuencia con Kamungagai-Tsembaga que con los más alejados Kungagai y, similarmente, los Kamungagai-Tsembaga habían intercambiado más mujeres con los Kungagai-Merkai que con los más alejados Dimbagai-Yimyagai. Por tanto, de forma considerable el número de cada uno de los dos grupos que apoyaba al otro era mayor que el número de los que apoyaban a los enemigos. Sin embargo, la alineación no está perfectamente definida. Algunos Kamungagau fueron en ayuda de los Dimbagai-Yimyagai y, consecuentemente, algunos Dimbagai-Yimyagai se refugiaron con los Kamungagai.

[8] Sin embargo, la fusión no era todavía completa. Los cinco clanes que comprendían los Tsembaga en 1962 estaban organizados en tres unidades subterritoriales: (1) la del este, consistente sólo en el clan de los Merkai (los Kungagai estaban localmente extinguidos, aunque se usaba todavía la denominación «Kungagai-Merkai»); (2) la central, consistente en un grupo de tres clanes, los Tsembaga, los Tomegai, y los Kwibagai, aunque eran conocidos por un nombre compuesto «Tsembaga-Tomegai»; (3) la del oeste, consistente solo en el clan de los Kamungagai. Cada uno plantaba y arrancaba su propio *rumbim* (subterritorial). Para ellos, haberse unido en la plantación de un solo *rumbim* habría significado más que una fusión, social y territorial, así como ritual, porque esto encerraría la disolución de los límites entre los subterritorios y, posiblemente, el correspondiente cese intermatrimonial, cuando los cognaticios sustituyesen a las relaciones afines como la base de la unión social y como la base de acceso a la tierra fértil (véase Rappaport 1984, pág. 20). Tal fusión entre los Kamugagai y el grupo central parecía estar en marcha durante 1962-1964, ya que la frontera entre esas dos tierras se estaba haciendo indistinguible y, probablemente, como un correlato de la guerra (que había terminado hacía menos de una década) y la necesidad de mantener la fuerza para luchar, las cesiones de tierras fértiles, que permanecían como usu-

A la inversa, pueden establecerse unas distinciones sociales significativas y mantenerse por adopción y conformidad con distintos calendarios litúrgicos. Pueden encontrarse ejemplos conocidos en las diferencias de los días sagrados de los judíos, cristianos y musulmanes. En primer lugar, está el sabbat. Para los judíos, este día ha sido considerado desde tiempos bíblicos algo más que un día de descanso y culto. Es una recurrencia del día en el que Dios descansó de su labor creadora y, como tal, forma parte de la propia estructura del universo. La observancia del sabbat «constituye un signo conjunto de la fidelidad de Dios y de los judíos a la alianza» (Abrahams 1918, pág. 891), y es, pues, un asunto de tremenda importancia para la identidad del pueblo judío, en especial en la diáspora. La observancia del sabbat separa y distingue a los que participan de la alianza de aquellos que no. En este sentido, es igualmente significativo que los cristianos observen el domingo en lugar del sábado como día de devoción. De hecho, esta diferencia de observancia puede haberse originado como parte de un intento más o menos deliberado de distinguir a la cristiandad del judaísmo. «Aunque no es un hecho concluyente, y de acuerdo con la evidencia, es probable que la observancia del domingo comenzara entre las iglesias de San Pablo, en su mayoría gentiles» y Pablo exhortó a sus fieles a «protestar contra la imposición del sabbat» (Glazebrook 1921, pág. 103). Las iglesias en las que predominaban los judíos entre sus congregaciones tardaron en abandonar el sabbat

fructo, eran dadas libremente por los miembros de todos los clanes locales a miembros de todos los clanes locales. En los años posteriores, sin embargo, como un correlato y una probable consecuencia de paz, (1) los *kaiko* fueron discontinuados por los Tsembaga (aunque no por todos los demás grupos de Maring), y (2) una fisión progresiva entre lo que era en 1981–1982 el grupo del este (ahora son los Merkai y los Kwibagai) y los grupos del oeste (los Kamungagai y los Tsembaga; los Tomegai se habían unido al clan Tsembaga), la escisión fue indicada por a) una realización separada de los rituales de cierta comunidad importante —especialmente aquellos que se refieren a la caza y al ahumado de los marsupiales— y b) el comienzo de los intercambios ceremoniales entre los dos grupos. Considero que esta escisión había seguido a una relajación en la necesidad de asegurar a todos los guerreros locales en potencia con suficiente tierra fértil, como una consecuencia de la paz duradera. Fue sorprendente que entre 1981-1982 la gente plantara casi de forma exclusiva en las tierras de su propio subclan, incluso las tierras usufructuarias eran extremadamente extrañas, y las cesiones en perpetuidad y las ayudas a los hombres de otro clan que al principio de los sesenta habían sido llamadas «en perpetuidad», ahora, en gran medida, habían desaparecido.

a favor de la observancia del domingo. Este día era considerado, no como el sabbat, sino como el día del Señor, y *Las Constituciones Apóstolicas* (una obra escrita en el siglo IV) reconocía una observancia paralela del sabbat y del domingo. Mientras que la observancia del sabbat desapareció entre las comunidades cristianas del mundo antiguo, el concepto de sabbat (sábado), con un sentido bien distinto al que tenía el día del Señor (domingo), continuó hasta el siglo IX (Glazebrook 1921, págs. 104 y ss.; véase también John Miller 1959, págs. 631 y ss.)

En este caso es interesante que haya una distinción entre los conceptos de sabbat y día del Señor, puesto que a los cristianos les permitió diferenciarse litúrgicamente de la práctica de los judíos sin renunciar al testimonio de creación que ofrece el primer capítulo del Génesis, y con él, el Antiguo Testamento en su totalidad. Por una parte, no existe renuncia explícita al sabbat tradicional. Por otra, la exaltación del domingo viene racionalizada también por el relato de la creación contenido en el Génesis.

> Los judíos denominaron a este primer día de la semana domingo porque en este día fue, de acuerdo con el Génesis, cuando Dios comenzó la obra de la creación; los cristianos, pese a acatar esto, fueron aún más lejos y tomaron el domingo como el primer día de la segunda creación. Así, leemos en Eusebio de Alejandría: «Fue en este día que el Señor comenzó los primeros frutos de la creación del mundo, y el mismo día Él dio al mundo los primeros frutos de la resurrección» (John Miller 1959, pág. 362).

La incipiente Iglesia fue, así, capaz de mantener su influencia sobre la fuente de santificación al tiempo que se distanciaba del orden litúrgico que había sido identificado con esa fuente desde los tiempos más remotos. Volveremos a tratar asuntos relacionados con estos en el capítulo 9.

Aparecen consideraciones similares de forma implícita en la elección por parte de los musulmanes del viernes como «día [viernes] de reunión», distinto al día del Señor de los cristianos y del sabbat de los judíos. Margoliouth comenta que resulta:

> concebible, e incluso probable que, si el Profeta hubiera conseguido satisfactoriamente atraer un gran número de judíos hacia su

> causa, podría haber hecho del sabbat el día sagrado de la semana para sus fieles. Pero [...] habiendo sido imposible debido a las circunstancias, y habiéndose excluido el domingo cristiano *per se* [...] naturalmente, se decantó por el antiguo día de reunión [...] (1918, pág. 894).

A pesar de que el viernes «era el día de reunión de alguna clase mucho antes de la era del Profeta», resulta curioso que las razones dadas para justificar su elección estuvieran en consonancia con la creación según el Génesis: es el día en que Adán fue creado, fue puesto en el Paraíso y fue expulsado de él. Además, la resurrección tendrá lugar un viernes. Por estas razones, el viernes es el «mejor día en el que sale el sol». Se dice en el Corán (IV, 50) que «el pueblo del sabbat» debe seguir de manera estricta los preceptos del sabbat, «pero, para los seguidores del Profeta de Alá, el día auténticamente idóneo, concretamente, el viernes, ha sido decretado como el gran día de la semana» (Margoliouth 1918, pág. 894).

El hecho de que las distinciones e identidades sociales significativas puedan establecerse ajustándose o distanciándose de esquemas litúrgicos concretos se ve también ejemplificado en la herejía cuartodecimana, una de las primeras de la cristiandad. Los cuartodecimanos eran aquellos que celebraban la Pascua el decimocuarto día del mes hebreo de Nisan, o lo que es lo mismo, la Pascua judía. Aquellos que «celebraban la Pascua con los judíos» (Jones 1943) fueron finalmente anatematizados en el Concilio de Nicea (325 d. C.), pero varios concilios convocados por Víctor, obispo de Roma, mucho antes —a finales del siglo II y principios del III— se pronunciaron en contra de los cuartodecimanos. De hecho, Víctor los excomulgó y trató de persuadir a otras Iglesias cristianas para que hicieran lo mismo (Carleton 1910, pág. 88; Jones 1943). Tras el Concilio de Nicea se convirtió en tarea imposible hacer coincidir la Pascua cristiana y la Pascua judía, pero con la adopción del cálculo solar del tiempo surgieron nuevos problemas que trastocaron el cómputo de la Pascua cristiana y su datación apropiada siguió siendo durante siglos una cuestión muy controvertida. Uno de los factores más distintivos que separaban a la Iglesia católica romana y la irlandesa era una diferencia en el sistema de este cálculo, una diferencia que no se concilió hasta el año 747 (Carleton 1910, pág. 89); entre la Igle-

sia católica y la ortodoxa estas diferencias nunca llegaron a resolverse[9].

En un proceso que parece el inverso, pero que, sin embargo, ilustra el mismo punto de vista general, los misioneros cristianos destinados a Gran Bretaña a finales del siglo VI y principios del VII, y aparentemente en cumplimiento con el espíritu de las instrucciones de Gregorio Magno, que se basaban en atraer a los anglosajones al redil (véase nota 12, capítulo 10), adaptaron su calendario litúrgico al ciclo del norte previamente existente haciendo hincapié en la onomástica de los santos, haciéndola coincidir con los festivales paganos y épocas de sacrificio. El hecho de que la fiesta del merovingio San Martín coincidiese el mismo día que el sacrificio invernal —11 de noviembre— a los dioses germánicos justificaba en gran medida su elevación a una categoría muy especial en la Inglaterra cristiana primitiva, así como otras festividades cristianas de santos guardaban una estrecha relación temporal con sus antecesores paganos (Chaney 1970, págs. 57 y ss., 240 y ss.). Aunque tales adaptaciones del calendario litúrgico quizá no fueran absolutamente cruciales para la conversión de los anglosajones al cristianismo, sí fueron un factor muy importante que lo canalizó y lo hizo viable.

8. La organización temporal de actividades

Llegados a este punto, podemos pasar de la cuestión de las identidades producidas por la coordinación de actividades a esas actividades en sí. Los órdenes litúrgicos del calendario que guían a las congregaciones en torno al ciclo anual puede que no sólo distingan las estaciones entre sí para, después, engarzarlas en años, sino que también organicen sus actividades mundanas. Algunas puede parecer que vienen requeridas por las características de las estaciones en sí, pero otras, par-

[9] Es preciso observar de paso que el que una unidad social se distinga de las demás por cambios en su esquema litúrgico es reminiscente de fenómenos observados entre las especies no humanas. Cuando las especies estrechamente relacionadas de nuevo se vuelven homogéneas después de haber sido separadas, el esquema de los rituales de su cortejo, probablemente cambie, volviéndose cada vez más distinto de los demás. Esto reduce las probabilidades de apareamiento inapropiado (Cullen, 1966).

ticularmente aquellas que no están estrechamente determinadas por las exigencias ambientales, pueden establecerse en el tiempo mediante el orden litúrgico propiamente dicho. Es más probable que estas actividades estén relacionadas con la distribución, el mantenimiento y la reproducción de la sociedad y el cosmos que con la producción de alimentos. Entre los Tewa del pueblo de San Juan, por ejemplo, los rituales se concentran de manera más densa durante el periodo que va del equinoccio de otoño al de primavera, que durante los meses más cálidos, que es cuando las actividades de subsistencia son más urgentes (Ortiz 1969, pág. 104). Gran parte de estas «obras» (unos rituales denominados «De la mitad de la estructura», «Días del Sol», «De moderación», «Devolución de la vida a los pájaros» y «Devolución de la vida a las hojas») están relacionados con el orden cósmico, pero estos (y otros rituales subordinados) activan las mutuas dependencias de las asociaciones y grupos que constituyen la comunidad (las mitades, las sociedades ceremoniales, y los «tres *status*»). Además, los cánones de muchos de estos rituales de invierno estipulan la distribución de cantidades significativas de comida, un asunto de considerable importancia en una sociedad en la que son probables las diferencias entre los distintos hogares en lo que respecta al éxito agrícola (Ford 1972).

El orden de las actividades, así como del tiempo, es más obvio, si cabe, y quizá más significativo, en los órdenes litúrgicos cuyos ciclos dependen de la estacionalidad. Una vez más, podemos volver sobre el caso de los Maring, cuyo ciclo ritual distingue una serie de periodos de extensión variable, en cada uno de los cuales las actividades dominantes se distinguen de las pertenecientes a periodos previos y sucesivos. La plantación del *rumbim* pone fin al periodo de guerras e inaugura un periodo de paz durante el cual la agricultura y la crianza del cerdo son las actividades dominantes. Cuando los «cerdos son suficientes» (como se describe en el capítulo tercero, y, de manera más extensa en Rappaport 1984), normalmente, diez o quince años después de la plantación del *rumbim*, se clavan estacas que marcan de manera ritual los límites de los territorios del grupo local. Durante los meses siguientes, se suceden las actividades preparatorias para el *kaiko*, o festival del cerdo. El trabajo incluye tareas tales como la plantación de grandes huertos —ya cortados en bosques secundarios—, construir áreas de danza y casas para los visitantes, hacer hornos, recolección de

leña... Pero las actividades de mayor significación son la caza y el posterior ahumado del *ma*, una categoría de animales que incluye a marsupiales y grandes roedores, porque todos ellos son «cerdos de los Espíritus Rojos».

Cuando el fruto de la variedad *marita pandanus*, que se denomina *pengup*, madura en torno a cinco meses después de que las estacas se hayan plantado, el *rumbim* se recoge y da comienzo el *kaiko*. El *kaiko*, que se consagra al entretenimiento, ritual, sacrificio y el cumplimiento de las obligaciones que atañen a los ancestros, y los aliados, dura poco más de un año. Se divide en dos fases, siendo la segunda separada de la primera mediante un ritual llamado *kaiko nde*, tras el cual se entonan distintos cantos, y también se agrega la malanga a la comida ya preparada para los visitantes del *kaiko*. Finalmente, los hombres se retiran a cazar anguilas, que según se dice son los cerdos del espíritu Koipa Mangiang. Continúan los preparativos para los sacrificios de cerdos, las derogaciones de tabúes, el saldo de deudas, entretenimiento y la distribución pública que culminan el *kaiko*. Habiendo sido completado el *kaiko*, con el reconocimiento ritual de los aliados clave junto a la valla ceremonial llamada *pabe* (véase el capítulo 3), el estado de guerra podía iniciarse de nuevo y, por regla general, solía estallar pronto. Si no se pactaba con celeridad —y si la enemistad venía de antiguo, no se conseguiría nunca—, se llevaba a cabo el ritual denominado «de colgar las piedras de la lucha», tras lo cual el nivel de violencia se acrecentaba. Para los que quedaban en posesión de sus territorios, la guerra terminaba con la plantación del *rumbim*.

En resumidas cuentas, en el ciclo ritual de los Maring, que suele completarse en el plazo de ocho a veinte años, una secuencia de rituales distingue un número de periodos mayores en cada uno de los cuales la actividad dominante es distinta de las actividades dominantes de los periodos precedentes y sucesivos.

1. La plantación del *rumbim* pone fin al estado de guerra y comienza un periodo de seis a veinte años durante el cual la agricultura y la crianza del cerdo son las actividades centrales.

2. Al clavar las estacas comienza un periodo de varios meses durante el cual las actividades principales son la caza y el ahumado de marsupiales y la plantación de extensos huertos del *kaiko*.

3. Cuando se arranca el *rumbim*, se inicia el festival *kaiko*, de una duración de algo más de un año, durante el cual se sacrifican los cerdos en honor de los antepasados y se invita a los grupos aliados. Se hacen efectivos los pagos de deudas contraídas con grupos afines y se fortalecen las alianzas. El *kaiko* se dividía en dos periodos. Primero, el *kaiko wobar*, y en segundo lugar, el *kaiko nde*, que se distinguen por canciones diferentes, diferentes tipos de comidas servidas como prestación y diferentes actividades (véase Rappaport 1984).

4. El ritual *pabe* acaba con el *kaiko* y permite al grupo local iniciar la guerra de nuevo. La guerra, a veces, y seguramente con frecuencia, se desarrollaba en dos periodos, marcados ambos por rituales que se caracterizaban por distintos niveles de violencia (véase Rappaport 1984).

Claramente, el ciclo ritual de los Maring no solo distingue periodos dominados por actividades diferentes entre sí, sino que proporciona una estructura dentro de la cual se organizan dichas actividades[10]. Dados los requisitos de la horticultura de tala y quema y de la crianza del cerdo, solo ocurre de manera ocasional el que los esfuerzos de una población local entera de Maring necesiten coordinarse, pero el ciclo regula la subsistencia, el intercambio y las actividades dirigidas conjuntamente pertenecientes a unidades de producción de hogares en mayor o menor medida autónomos, consolidándolos, por consiguiente, en un esfuerzo general comunitario. Porque cada hombre paga sus deudas a sus allegados, aliados y antepasados al mismo tiempo; porque todos los individuos derogan los tabúes que los separan de los otros

[10] No estaría mal proponer que el ciclo ritual de los Maring constituye, o al menos codifica, las relaciones de producción de la sociedad de los Maring. Con «relaciones de producción» me estoy refiriendo a las relaciones sociales que ordenan los procesos materiales de producción y la disposición de aquello que es producido. Así, el ciclo ritual es el centro de las suposiciones de acuerdo con las que la conducta económica se organiza, y la moralidad se juzga, así como de algunas de las consideraciones específicas en los términos en los que se procesa la conducta.

Argumentar que el ritual entre los Maring es un principio organizador equivalente al capitalismo, al feudalismo o al despotismo oriental, principios de acuerdo con los cuales se organizan las relaciones de producción en otras sociedades, no es obviamente argumentar que, donde quiera que aparezca el ritual, tendrá semejante papel. El ritual está en todas partes, la regulación global de la producción, la reproducción, el intercambio y la agresividad a través del ritual *per se* está probablemente limitada a sociedades simples y puede que también a ciertos estados arcaicos.

miembros del grupo local en el mismo día, y porque estas transformaciones simultáneas de relaciones sociales conllevan actuaciones rituales simultáneas, el grupo se unifica dentro de sí mismo —en determinadas etapas de su propia historia— y permanece, una vez más, como un todo unificado en relaciones de paridad con los antepasados, los aliados y los allegados, así como con otras especies con las que comparte territorio.

A través de la consideración de la organización temporal de las actividades hemos vuelto a la función de la participación conjunta en actuaciones rituales —o a la coordinación de las mismas— en la definición y mantenimiento de grupos sociales autónomos, ya que los ciclos rituales de los Maring también organizan relaciones entre los muchos grupos locales que integran la sociedad Maring. Los ciclos rituales separados de sus grupos locales independientes constituyen, junto con las relaciones de parentesco, casi todo el conjunto de las infraestructuras sobre el que se asienta la integración zonal de los Maring (véase Rappaport 1984, cap. 4).

La coordinación, aunque importante, no agota la relevancia del ciclo ritual para las actividades cotidianas de los Maring. También propicia una serie de actividades como la producción, el intercambio, la guerra, o más bien, todas ellas en su conjunto, con un razonamiento que trasciende sus efectos materiales inmediatos. Se corresponde con los antepasados y aliados y los caídos, vengados de conformidad con los principios de reciprocidad que forman parte del orden natural mundial y como reafirmación de dichos principios; y las heridas de un mundo que es repetidamente castigado, y las heridas cada vez más profundas por la inevitable lucha humana, nunca sanan de acuerdo a tal orden: *Nomane*, un concepto cósmico que guarda un parecido familiar con el logos de Heráclito (véase capítulo 11).

9. Regularidad, extensión y frecuencia

Las secuencias litúrgicas difieren, no solo en la forma, extensión, modo de regulación y bases para la materialización de los rituales que las componen, sino también en la frecuencia de los rituales que las componen, en la regularidad con la que se dan estos rituales y en la

extensión de los rituales individuales. Los antropólogos no han prestado demasiada atención a tales diferencias, pero yo no puedo hacer otra cosa este momento que hacen conjeturas sobre sus posibles relaciones mutuas y sus concomitancias.

Regularidad y regulación

Volviendo, en primer lugar, a la naturaleza general de la periodicidad predominante en los distintos órdenes litúrgicos, cabe hacer una distinción importante —probablemente la más importante— entre los órdenes que, en este aspecto, contrasta aquellos en los que los periodos localizados entre un ritual y el siguiente son de igual duración —como en el caso de los servicios del Sabbat y el día del Señor entre los judíos y los cristianos, respectivamente— con aquellos en los que la duración de periodos delimitados por rituales varía.

Pocos órdenes litúrgicos —quizá ninguno— se ciñen exclusivamente a este modelo lineal. La cristiandad contemporánea se rige litúrgicamente mediante el calendario, por lo que es, en gran medida, regular en cuanto a su periodicidad, pero la realización de ciertos rituales —los funerales, por ejemplo— responde a acontecimientos del mundo más que reacciones regulares ante la fecha o la hora del día. Por otra parte, los Maring carecían tradicionalmente de un calendario, e incluso carecían de una clara concepción de año. Los periodos marcados por los rituales que constituían su ciclo tenían una extensión variable, como lo era el ciclo tomado como un todo. Sin embargo, el año *kaiko* incluia entre sus rituales otros conformados en respuesta a tales indicadores naturales como la recolección de las variedades *pandanus*, que se suceden anualmente.

Se podría pensar de forma prudente que la oposición entre periodicidad regular y periodicidad irregular parece estar asociada con dos modos distintivos de regulación que se encuentran, no solo en la vida social, sino en toda clase de fenómenos. Pueden observarse en procesos orgánicos y en dispositivos electrónicos y mecánicos tales como semáforos, termostatos y goniómetros. Podría resultar revelador comparar los elementos del ciclo de los Tewa (Ortiz 1969), que está basado en el calendario, y el de los Maring, que no lo está.

El ciclo basado en el calendario de los Tewa fundamentalmente *depende del tiempo* en su funcionamiento regulador. Es decir, sus acciones reguladoras se producen en determinados momentos fijados en el tiempo independientemente del estado del fenómeno regulado. Por citar un ejemplo, y como hemos destacado, las diferencias en las cantidades de maíz almacenado por cada hogar tienden a reducirse mediante la distribución de comida en los festivales, siendo justo afirmar que la magnitud de dichas disparidades está sujeta a la operación reguladora generalizada del ciclo ritual. Estos festivales se celebran en épocas fijadas por el calendario, ya sean las diferencias entre los hogares ostensibles o insignificantes, de igual manera que los servicios de la iglesia cristiana se ofician, digamos, a las diez de la mañana del domingo independientemente de la condición espiritual de la congregación e independientemente, también, del estado de aquellas variables que puedan verse afectadas por esa ejecución concreta. Ambos ejemplos guardan un parecido, en cuanto a la forma, con el funcionamiento de los semáforos, que cambian de rojo a verde cuando lo tienen programado, haya coches esperando o no.

En cambio, el ciclo de los Maring *depende*, eminentemente, *de las variables*; es decir, es *cibernético*. Los *kaikos* se inician con el sacrificio de los cerdos, no en épocas establecidas, sino cuando ciertas variables exceden unos límites razonables, por ejemplo, la proporción de cerdos por cada porquero. El funcionamiento, como tal, del ciclo ritual guarda cierto parecido con el del termostato, y las duraciones entre rituales son *necesariamente* variables en extensión.

La recurrencia y, por ende, la periodicidad, variable frente a la recurrencia invariable pueden ponerse en relación con formas opuestas de regulación. Cuando la construcción temporal es, en sí, una función de regulación que depende de las variables —como parece ser en el caso de los Maring—, el concepto de tiempo como algo distinto de las realizaciones *en* el tiempo, es mucho menos claro que en los sistemas donde las regulaciones dependientes del tiempo se incluyen dentro de una periodicidad aparentemente independiente de las variables reguladas. Un concepto claro de tiempo autónomo es intrínseco a la regulación dependiente del tiempo pero no a la regulación dependiente de variables.

La periodicidad litúrgica regular está, por supuesto, íntimamente relacionada con la presencia de calendarios y la numeración del tiem-

po, y éstos, a su vez, están relacionados con la complejidad social (aunque algunas sociedades relativamente simples sí que poseen calendarios). Sin embargo, de nuestro estudio se desprende que las investigaciones sobre las razones para la existencia de la periodicidad existente en las sociedades deberían incluir cuestiones concernientes al modo de regulación y naturaleza de las variables susceptibles de regulación.

Podría suceder que cuando el entorno se caracteriza por cambios regulares y predecibles —como aquellos en los que la estacionalidad está marcada, o en los que las fluctuaciones de los estados de otras variables relevantes son regulares, en mayor o menor medida— se debería esperar que la regulación dependiente del tiempo y los rituales dependientes del calendario sean dominantes. Por el contrario, los rituales no dependientes del calendario y la regulación dependiente de variables pueden predominar en situaciones en las que las estaciones no se marcan de manera abrupta o en las que los cambios en los estados de otras variables importantes suponen la intervención de tantos factores como para que resulten tremendamente impredecibles.

Manteniendo iguales otras variables, la regulación dependiente del tiempo, y, por tanto, los ciclos rituales del calendario, puede verse favorecida respecto a la regulación dependiente de variables por razones de simplicidad. Es más sencillo, por ejemplo, fechar un sacrificio el 11 de noviembre, o redistribuir alimentos en un ritual anual, que llegar a un consenso acerca de si ya es suficiente el número de cerdos como para arrancar el *rumbim* o no. La regulación dependiente de variables requiere la supervisión del estado de las variables, como el número de cerdos, o, al menos, los medios para descubrir desviaciones en los valores de dichas variables de estados ideales o aceptables. Además, en algunos casos, también se requieren medios para desarrollar y consolidar el consenso y para pasar del consenso a la acción. Por el contrario, no es necesario emitir juicios o decidir sobre si este es el momento adecuado para llevar a cabo un ritual fijado por el calendario. Puede que sea el decimocuarto día del Nisan, o el undécimo día de noviembre o el solsticio de verano. Pero aquí no termina, ni mucho menos, la cuestión. La peculiar extensión del año solar, por ejemplo, planteó suficientes dificultades a la hora de determinar la fecha exacta de la Pascua como para proporcionar a algunos de los mejores cerebros

de la Europa de la alta Edad Media una gran actividad intelectual (desarrollando métodos para calcular la frecuencia de la Pascua). Estas dificultades presentaban soluciones tan complicadas que se resistían a dar soluciones definitivas, quedando, pues, como base y principio de amplias divisiones en el seno de la cristiandad.

Frecuencia y extensión

La frecuencia y la extensión de los rituales también varían. Los judíos ortodoxos se reúnen en oración pública tres veces cada día, ejecutando, además, rituales menores en privado y con sus familias, además de observancias adicionales en el sabbat y en días festivos. Los monjes católicos, curas y otros miembros de la clerecía están obligados a predicar los Oficios Divinos, una serie diaria de siete rituales complementarios a la misa. Tienen una duración de una hora y media en la oración privada, pero su duración es mucho mayor si se canta a coro durante las horas canónicas distribuidas a lo largo del día. En cambio, puede ser cuestión de meses o incluso años el hecho de que se dé un ritual que aglutine a toda la comunidad entre los Maring, y la participación de cualquier Maring en los rituales de congregaciones menos integradoras es probable que sea de menor frecuencia que entre los judíos o cristianos seglares, por no mencionar a los monjes cristianos o a los judíos ortodoxos. Por otro lado, cuando se dan los rituales Maring, tienden a ser extensos en comparación con los llevados a cabo en las sociedades occidentales.

Si los órdenes litúrgicos realmente distinguen dos condiciones temporales (tiempo común y tiempo fuera del tiempo), la frecuencia y extensión de los rituales afectará a la proporción de sus vidas que los individuos pasan en cada una. Los rituales pueden llegar a ser tan frecuentes en los monasterios, y la duración de estos rituales tan extensa, que los periodos pasados en el tiempo común pueden parecer encapsulados en lo que se experimenta como liturgia prácticamente continua. Pero no solo puede ser alto el porcentaje de tiempo transcurrido en la liturgia, sino que también los periodos rutinarios o comunes entre ellos pueden ser tan breves como para no estar nunca completamente fuera de la influencia de su «sombra» o «luminiscen-

cia». El estudio sobre la naturaleza de la experiencia en el ritual deberá dejarse a un lado por el momento. Basta apuntar que puede llegar a ser muy diferente del que normalmente predomina en el tiempo rutinario. El punto hasta el que esa experiencia se separa de la experiencia cotidiana puede relacionarse con la proporción de vida transcurrida en un ritual y fuera de él.

Parece haber una serie de condiciones sociales en las que transcurren altos porcentajes de tiempo en rituales. Aquellos que están en mayor medida —si no completamente— involucrados en estos procesos dentro de las sociedades complejas son los especialistas religiosos, en particular los que se encuentran viviendo en comunidades enclaustradas. Por el contrario, entre los aborígenes australianos (Meggitt s.a., Stanner s.a.) y los bosquimanos de África meridional (Katz 1982), todos los individuos pasan gran parte de su tiempo en rituales cuando un gran número de personas pueden reunirse, aunque tales asambleas pueden no ser muy frecuentes.

Soy de la opinión de que el alto porcentaje de tiempo que los cazadores-recolectores del desierto pasan implicados en rituales supone una forma de superar algunos obstáculos que su medio ofrece para la vida social, mientras que, para los cristianos enclaustrados, supone una forma de escapar a todos ellos. Es posible sostener, de acuerdo con Durkheim (1961), que la extraordinariamente intensa sociabilidad generada durante los frecuentes, extensos y efervescentes rituales que ejecutan los aborígenes australianos y los bosquimanos (Katz 1982) durante periodos limitados y poco frecuentes entabla lazos sociales de una fuerza suficiente como para compensar las tendencias centrífugas inherentes a una forma de vida en la que las familias no solamente son económicamente autónomas, sino que viven aisladas durante meses enteros. En cuanto a las comunidades católicas que viven en claustros dedicadas a la vida contemplativa, es importante destacar que:

> las fundaciones religiosas originales [católica] existían para el bien espiritual de los miembros más que para servicio a la Iglesia o al prójimo. La vida de las admoniciones evangélicas [por ejemplo, la pobreza, castidad y obediencia profesados libremente por todo el que entra en dichas comunidades] supuestamente imita, de manera más fiel que la vida secular, la forma de vida que Jesús mismo siguió (MacKenzie 1969, pág. 97).

En las órdenes contemplativas, esta vida «se construye en torno a la adoración diaria de Dios en el Oficio Divino u *opus Dei* [...] donde toda la atención se centra en el servicio del Señor» (Bullough 1963, pág. 247). El trabajo físico y mental, así como la oración, se entienden como consagrados también al servicio del Señor. Todo el que ingresa en tales comunidades, en lo que respecta a la Iglesia, lo hace voluntariamente, y si se quedan, lo hacen, supuestamente, por la «vocación» de vivir de esta manera. San Benito, patriarca de los monjes de Occidente, formuló deliberadamente la regla que gobierna esta forma de vida en la cristiandad occidental para enseñar a los hombres «a avanzar en la era de los mandamientos de Dios», y para dotar a unos pocos que posean un extraordinario sentido espiritual de la solución al problema de «estar en el mundo» de una forma que «no es del mundo» (Jn. 17, 11–14; cf. Bullough 1963, págs. 244 y ss.). Los hombres y mujeres que siguen la regla de San Benito escapan —al menos en teoría— en gran medida, de lo mundano, de la expectativa, la razón, la memoria y los puntos de vista cambiantes, pues se encuentran separados de este mundo en el espacio y pasan la mayor parte de las horas matutinas también fuera de su tiempo, contemplando, a través de los invariables oficios divinos, «los deleites de Dios, que no nacen ni perecen». Es decir, que han saltado por encima de los problemas de este mundo y han salido con ventaja en el camino hacia el Cielo.

No obstante, los monjes de clausura no son los únicos católicos obligados a rezar los oficios divinos. Los sacerdotes, que se hallan plenamente inmersos en el mundo, también tienen la obligación de hacerlo, aunque pueden rezarlos en privado y de forma más rápida que si lo hicieran cantándolos a coro en toda su extensión. Y los judíos ortodoxos, que lógicamente no son de clausura, ni pertenecen a un grupo de religiosos desgajadas del resto de la comunidad, también participan en varios rituales cada día.

Al hablar del clero de clausura y de los judíos ortodoxos, pasando por los sacerdotes, hemos cambiado ya de terreno. Tanto los sacerdotes como los judíos participan en frecuentes rituales, pero sus devociones son más breves que las de las comunidades de clausura, y, en consecuencia, el porcentaje de tiempo que pasan en ellos puede que no sea alto. Pese a que la frecuencia y la extensión dan como resultado un «producto» en el sentido matemático (la cantidad de tiempo

empleada en el ritual y fuera del tiempo rutinario) y pese a que este producto constituye un término en la relación entre el tiempo cotidiano y el tiempo extraordinario, también sería de utilidad hacer abordar por separado la frecuencia y la extensión. Al hacerlo, podemos recordar (véase el capítulo 4) que la ejecución de un ritual conlleva la aceptación formal del orden codificado en dicho ritual. Dicho acto de aceptación establece la obligación de acatar dicho orden, pero no garantiza que se acate. Sin aceptación no hay obligación, se decía en el capítulo cuarto, y sin obligación no puede existir el incumplimiento de la obligación, aunque, una vez que se establece la obligación, sí que *puede* incumplirse. La aceptación del ritual establece, por tanto, reglas convencionales y acuerdos de forma tal que los aísla de los caprichos y transgresiones del uso cotidiano que les permite, pues, ser utilizados como criterios respecto a los que la propiedad y la moralidad del comportamiento cotidiano pueden juzgarse. El cumplimiento real del orden establecido, se decía en el capítulo anteriormente mencionado, es un asunto distinto del acto de aceptación. Llegados a este punto, sostengo que tanto la extensión como la frecuencia de los rituales influyen sobre el cumplimiento y sobre las causas cognitivas y afectivas subyacentes. La frecuencia y la extensión juntas pueden incrementarse mutuamente, como ya hemos visto, para producir efectos intensos y generalizados, pero cuando la extensión es mayor que la frecuencia o la frecuencia mayor y la extensión más breve, pueden enfrentarse y producir efectos contrarios entre sí.

Extensión

Vamos a tratar la cuestión de la extensión de manera breve, puesto que sus implicaciones van a desarrollarse más ampliamente en secciones posteriores, en especial a lo largo del capítulo 11. En este punto, parece razonable suponer que cuanto más tiempo continúa un ritual, más completo puede ser el desarrollo de las características particulares del tiempo fuera del tiempo —mencionado anteriormente en este capítulo, pero aún por tratar— con alteraciones de consciencia, probablemente, más profundas y efectos más resistentes sobre la psique de los participantes (d'Aquili, Laughlin y MacManus 1979, Lex 1979). Esto

sugiere, además, que la extensión de los rituales podría relacionarse con la profundidad de las transformaciones sociales, cognitivas o afectivas que habían de producirse en ellos. Siendo así, se podría esperar, por ejemplo, que los ritos sean largos en sociedades en las que los estatus ontogénicos se distinguen radicalmente por ser largos. Entre los Maring, el *ngimbai* (ritual empleado para mandar los espíritus de los fallecidos al mundo de las ánimas y realizado una vez que toda la carne se ha desprendido de los huesos —por la descomposición— en el cadáver expuesto) comienza al atardecer y finaliza poco después del amanecer. Los rituales que duran toda la noche son comunes entre los Maring, y, en 1963, los ancianos hablaban de un ritual, que ya no se realiza, que solía durar tres días o más, en los que un espíritu chamánico conocido como *Kom-Wok Ambra* (la Mujer de la Corteza del Árbol Kom) seleccionaba a sus novicios. Los jóvenes candidatos eran enviados a una plataforma elevada en una casa a oscuras y, privados de bebida y comida —salvo por una determinada especie de araña urdidora de telas—, se les mantenía despiertos durante todo el tiempo mientras los ancianos cantaban. Aquellos a los que la *Kom-Wok Ambra* «golpeaba», como lo llaman los Maring, hablaban atropelladamente, experimentaban convulsiones, entraban en trance y, cuando estaban a punto de recuperarse, decían que habían volado hasta la casa del espíritu en lo alto del monte Oipor, en el valle Jimi, donde se convertían en algo similar a sus prometidos.

La *Kom-Wok Ambra* había sido sustituida por otro espíritu femenino, la *Kun Kase Ambra* (la Mujer Humo) mucho antes de que yo llegara al campo en 1962. Allí quedaba sólo un anciano que había sido golpeado por la *Kom-Wok Ambra* en su juventud. Me contó que se mantuvo en estado de celibato durante varios años después de haber sido golpeado por ella porque estaba celosa de otras mujeres y, si hubiera hecho el amor con su mujer, la *Kom-Wok Ambra* lo hubiera matado.

Por supuesto que puede haber alternativas a la extensión para alcanzar las profundidades psíquicas. La intensidad del estado ritual no está en función de la extensión solamente, sino de elementos tales como el tempo, el unisono, la densidad de la representación simbólica, icónica e indexada, lo extraño, la ingesta de drogas, o el dolor, cada uno de los cuales puede, por sí mismo, ser afectivamente poderoso y

cognitivamente desorientador o reorientador, y puede serlo mucho más incluso si están conectados. Entre los aborígenes australianos, para los que la distinción entre hombres iniciados y no iniciados es muy marcada y amplia, los ritos de paso, que los varones pasan solo una vez, son largos e intensos.

Frecuencia

Si bien la extensión de los rituales puede relacionarse con una intención de efectuar transformaciones psíquicas profundas o de mantener las realizadas con anterioridad, la frecuencia de rituales podría relacionarse con el grado hasta el cual los órdenes litúrgicos son, de alguna manera, requeridos tanto para guiar o gobernar el comportamiento diario como para penetrar en él, y así mantener y dar forma a las bases cognitivas y afectivas «apropiadas» para ese comportamiento. La necesidad de dar forma o constreñir las bases del comportamiento —y no solo el comportamiento en sí— puede, a su vez, relacionarse con (1) el grado en que los conocimientos codificados en los órdenes litúrgicos se exponen a la disolución por el poder corrosivo de experiencias frecuentemente encontradas o conocimientos alternativos; (2) el grado en que las reglas y máximas morales que representa el orden son vulnerables a la transgresión que suponen las acciones motivadas por las presiones, tentaciones, y usos de la vida cotidiana, y por las emociones incontrolables que pueden generar; y (3) la debilidad o ausencia de otros medios para protegerse de tales amenazas. Por ejemplo, la recitación con frecuencia semanal de un orden que no solo estipula el nombre y naturaleza de la divinidad, sino que también resalta la regla de oro de la caridad, y que promulga su amor fiel al prójimo o incluso a los enemigos, puede estar relacionada con la naturaleza impersonal de gran parte de la vida cotidiana de las complejas sociedades judeocristianas, con la facilidad con la que las personas en estas sociedades pueden eludir responsabilidades dentro de la comunidad o incluso acechar de forma anónima a los extraños, así como también puede estar relacionada con la fuerza de las tentaciones para obrar de tal manera. También se puede poner en relación con la falta de otros mecanismos para asegurar que se cumplen las prescripciones éticas en estos

asuntos y similares. La frecuencia incluso mayor de la ejecución del ritual que se demanda a los sacerdotes católicos está correlacionada al menos con las austeras restricciones sobre su comportamiento sexual, y pueden relacionarse sistemáticamente con ellas. La argumentación desarrollada aquí revela otra que se presenta más específica y más familiar: los rituales frecuentes pueden ser de capital importancia en la sublimación o negación de procesos psicológicos y fisiológicos más o menos continuos y en la forma de abordar condiciones sociales hostiles. En este punto, podemos recordar la afirmación de Freud (1907) de que el ritual proporciona una cierta realización de aquello que prohíbe o niega.

La gran frecuencia de los rituales que componen la liturgia judía ortodoxa es comprensible, primero, en lo que se refiere a los *Halakha*, las reglas que conforman una observancia integral no limitada a prácticas obvia o explícitamente devocionales por naturaleza. El fin inmediato de los *Halakha* es guiar a los fieles en sus esfuerzos para vivir sus vidas de acuerdo con la voluntad de Dios omnipresente (Adler 1963, cap. 3). Su fin último es, explícitamente, traer el orden divino a este mundo (Soleveitchik 1983). Es razonable indicar que un orden tan global y un objetivo tan difícil no pueden depender —para su materialización— de la mera aceptación de unas normas, sino que deben conseguir el consentimiento voluntario e incluso entusiasta de aquellos que lo realizan. Así, los *Halakha* «se ocupan del motivo así como de la acción, de [...] la actitud como del comportamiento» (Adler 1963, pág. 66). Un «acto [virtuoso] no es sustituto de un sentimiento interior sino la expresión del mismo» (Adler 1963, pág. 63).

La observancia de los *Halakha*, según Soleveitchik (1983), es, en cierto modo, lo contrario de la práctica mística. La mística intenta escapar de lo mundanal hacia un mundo divino. El «hombre halákico», en cambio, intenta establecer el orden divino en el mundo de cada día, y mantenerlo en este mundo de cada día a pesar de las vicisitudes cotidianas. Un esfuerzo moral y espiritual agotador como este bien puede estar demandando el refuerzo psíquico del ritual frecuente. Sin embargo, y más importante, la ejecución de rituales materializa *ipso facto* el orden divino con una frecuencia que no puede evitar invadir la vida cotidiana. Lo divino se realiza continuamente en lo cotidiano. Mientras que los estados místicos pueden ser auspiciados, y

por lo tanto, su refinamiento puede ser requerido por rituales extensos cuya frecuencia puede ser irrelevante, los órdenes litúrgicos que tratan de implantar lo divino en la vida cotidiana pueden favorecer rituales frecuentes aunque breves.

También puede ser significativo el que la práctica de los *Halakha* es aparentemente de origen rabínico (Adler 1963, págs. 60 y ss.), y así, se asocia con la diáspora, durante la que los judíos han sido siempre minoría (y en no pocas ocasiones perseguidos) allá adonde fueran. La frecuencia de la práctica del ritual de los judíos ortodoxos no solo da frecuente expresión a su distinción cultural, sino que puede provocar perfectamente que los participantes interioricen esa distinción. Esta interiorización ha sido de capital importancia para preservar la identidad de los judíos en entornos ajenos a lo largo de las casi ochenta generaciones que han vivido y desaparecido desde que Tito tomó Jerusalén.

Frecuencia, ética y complejidad social

Los ejemplos ofrecidos hasta ahora puede que parezcan indicar que las máximas éticas codificadas en los órdenes litúrgicos de las sociedades complejas requieren una reiteración frecuente en el ritual porque otros medios que aseguren un comportamiento acorde con ellos son inadecuados, y porque las fuerzas sociales predominantes tienden a transgredirlas, o incluso a disolverlas, mientras que, por el contrario, las fuerzas sociales que operan en sociedades más simples no lo hacen. Pienso que hay fundamentos para apoyar esta opinión. En las sociedades tribales, la ética es un aspecto inmediato y perceptible de las relaciones interpersonales entre individuos que son, en su mayoría, no solo conocidos entre sí, sino que tienen relaciones bien delimitadas entre sí. El compromiso recíproco —aunque no necesariamente simétrico— es el aglutinante, si no la base, de toda relación de este tipo, y los compromisos que implican son normalmente especificados de una manera clara. Los incumplimientos de los compromisos llegan a ser inevitablemente evidentes, a menudo muy rápidamente, y las sanciones contra el incumplimiento del compromiso u obligación son elementos esenciales de la estructura fundamental de la reciprocidad. Si bien la respuesta a una ofensa específica puede ser igualmente especí-

fica y proporcional (ojo por ojo, cerdo por cerdo, muerte por muerte o esposa por esposa), a menudo implica el fin o la suspensión de la relación *general* dentro de la que se localiza la infracción *específica*. Además, la lógica de la reciprocidad, en la que cumplir o no las obligaciones *específicas* fortalece o debilita las relaciones personales *generalizadas*, incita a una ejecución que no solo sea adecuada, sino que además sea ejemplar. Ese prestigio, que se cuenta entre las recompensas de la vida vivida de forma apropiada —equiparándose, o incluso superando a la riqueza material— dentro del marco de las sociedades en las que la reciprocidad prevalece, también fomenta un cumplimiento vigoroso, valiente y generoso de la obligación o compromiso.

Sería erróneo afirmar que las sanciones sobre reciprocidad o correspondencia no están vigentes en sociedades en las que la regla la componen transacciones entre partes no relacionadas o incluso desconocidas entre sí. Los clientes insatisfechos siempre pueden llevarse su negocio a otra parte. Pero tales sanciones no son tan imperativas o coercitivas como puedan serlo en sociedades en las que la incidencia de las transacciones de todo el mundo implica a un limitado número de conocidos. Las sanciones legales están mucho más desarrolladas en las sociedades complejas, claro está, pero las acciones legales constituyen remedios realistas para un número muy reducido de casos. Más aún, son más efectivas infligiendo castigos para acciones prohibidas que promoviendo un comportamiento honrado. Puede ser, en efecto, lógicamente imposible —al menos, en lo que se refiere a algunas virtudes— crear leyes que las exijan. La generosidad, por ejemplo, por definición debe sobrepasar lo que quiera que esté estipulado. Podríamos afirmar que las sanciones legales secundan, e incluso representan como ejemplar, la lógica de las actuaciones mínimas sobre las máximas, de lo mínimo con lo que uno puede escapar sobre lo máximo que uno se puede permitir.

Para resumir, en las sociedades simples la ética está firmemente asentada en relaciones sociales cara a cara. En las sociedades complejas no lo están. Dondequiera que haya obligación en las sociedades simples, hay, en las sociedades complejas, conceptos como la caridad. La regla de oro, la virtud de amar al prójimo e incluso al enemigo, la santidad de la dadivosidad. Tales conceptos, al no estar fundados o al no derivar de la naturaleza impersonal y acomodada de las relaciones sociales predominantes, apenas pueden mantenerse por sí solos.

Esta argumentación lleva a otra que ya se adelantó en el capítulo 4. Se hablaba en él de que el ritual proporciona los medios para establecer —esto es, especificar y aceptar— convenciones, incluyendo reglas, entendimientos, valores, procedimientos, de forma tal que los aísla de los caprichos y transgresiones del uso cotidiano. Así, el comportamiento que se aleja de las convenciones sencillamente las trtansgrede. No las disuelve. Se afirma, también, que para que, en ausencia de un comportamiento que se ajusta a ellos de forma fiable y coherente, los conceptos éticos establecidos en los rituales de sociedades complejas sean no solo honrados en su incumplimiento, sino que sean, más bien, efectivos en darle forma al comportamiento, entonces quizá tengan que ser reiterados con una frecuencia semanal (cada sábado) o incluso diaria. En cambio, conceptos tales como el de la «caridad» pueden llegar a no formularse en sociedades simples con relaciones de tipo cara a cara.

Frecuencia y restricción

Sociedades de este tipo tienen otros problemas que las actuaciones rituales frecuentes pueden, no obstante, mejorar y la reciprocidad en sí misma puede ser la fuente de algunos de ellos. Por ejemplo, puede ordenar que las afrentas o heridas sean vengadas, y las restricciones rituales sobre la violencia pueden ponerse de manifiesto, pueden invocarse con más frecuencia, y puede confiarse en ellas en sociedades más pequeñas y simples que en las sociedades más amplias, en las que, en una elaborada división del trabajo, se le encomienda a una serie de agentes especiales el mantenimiento del orden público. Los tabúes existentes acerca de intercambiar o compartir comida, y ciertos aspectos de socialización asumidos ritualmente por los Maring, entre quienes existen serias ofensas, son de especial interés en este sentido.

El homicidio era la afrenta que con más frecuencia acababa en la proscripción del consumo de alimentos cultivados por los antagonistas, o su familia, o de algún tipo de comida cocinada sobre el fuego donde antes habían cocinado las facciones antagonistas, o entrar en casas en las que hubieran entrado ellos primero. La causa más fre-

cuente de homicidio era la guerra. Estos tabúes —y otros muchos— dominan la relación entre antagonistas principales, es decir. grupos locales que habían luchado entre sí, pero no estaban confinados a ellos. Los principales antagonistas, como ya vimos antes en la nota número ocho y en el capítulo tercero, reclutaban aliados, pero no alistando a los grupos como un todo corporativo. Más bien, sus miembros solicitaban de sus parientes por afinidad y cognados de otros grupos locales que «les ayudaran a luchar», y constituía un vergonzoso incumplimiento del compromiso para aquellos que eran llamados el no prestar su apoyo sin razón aparente de fuerza mayor.

Los tipos de enlace matrimonial eran tales que no era extraño que ambos lados reclutaran aliados de los mismos grupos locales, y no era inusual, por tanto, que los hombres del mismo grupo, o incluso del mismo clan, se encontraran enfrentándose con escudos alzados como aliados de facciones antagónicas cuyas fricciones no les incumbían. Los principales rivales parecían haber sufrido más bajas que los aliados, pero los aliados a veces, resultaban muertos. Así, los hombres Tsembaga pelearon en ambos lados de la guerra que enfrentó a los Monamban y a los Kauwassi en 1955, y dos hombres —ambos partidarios de los Monamban— resultaron muertos en la aplastante derrota que le puso fin. Los Tsembaga estaban fragmentados y exiliados por entonces, habiendo encontrado refugio en siete grupos locales distintos tras su derrota a manos de los Kundagai algunos meses atrás. Al año siguiente, cuando retornaron a su propio territorio convencidos por agentes pacificadores del gobierno australiano, aquellos entre los que subsistían afrentas de sangre —los familiares de los dos hombres muertos y aquellos que pelearon al lado de los asesinos y *sus* familiares, categorías que no se excluyen mutuamente, por cierto— tuvieron que convertirse, una vez más, en miembros de un solo grupo coexistente y (de forma intermitente) cooperante.

La muerte puede vengarse con la muerte, pero la costumbre de los Maring ordena que los principales rivales compensen a sus aliados por las heridas y muertes sufridas en acto de servicio. Esta compensación se pospone, sin embargo, hasta que los principales antagonistas escenifican su *kaiko*, lo que supone un periodo de seis u ocho años después del fin de la guerra. Si un grupo es expulsado de sus tierras y no han plantado antes su *rumbim*, no se encontraba en situación de actuar

como anfitrión en un *kaiko*. Hasta que el *kaiko* no finalizaba, los antiguos rivales principales no solo no gozaban de la autorización de atacar a sus enemigos, sino que tampoco podían pisar territorio enemigo. Obviamente, tal prohibición no podía estar vigente dentro de los grupos locales de donde habían elegido a sus aliados, y si un grupo así había sufrido bajas, las relaciones dentro de él serían delicadas hasta que se recibiera una compensación. El *kaiko* de los Monamban no había tenido lugar todavía durante mi estancia entre los Tsembaga en 1962–1963, y las afrentas de sangre entre ellos no solo permanecían formalmente sin saldar, sino que seguían muy presentes en las mentes y en los corazones (o, como ellos dirían, en sus «barrigas»).

Pienso que la expresión frecuente de cenas en común y los tabúes interpersonales tenían una relevancia considerable en la prevención de que estas afrentas no estallaran en violencia. Definían formas específicas de comportamiento en las que el odio generado por la muerte y las heridas podían expresarse a la par que se permitía la cooperación en las tareas más importantes. En términos freudianos (1907), los tabúes representaban una transacción entre la necesidad de expresar y la de reprimir sentimientos peligrosos, puesto que permitían o requerían que las afrentas se expresaran frecuente y formalmente de formas muy específicas: hombres cocinando su comida codo con codo pero sobre fuegos separados, rechazando la entrada de un hombre en la casa de otro, rechazando comer alimentos cultivados por otro. La frecuente pero relativamente inofensiva expresión de antagonismo en áreas de comportamiento estrechamente definidas por los tabúes inhibía, en mi opinión, sus expresiones más generalizadas, menos predecibles y, por tanto, más peligrosas. Más aún, esta limitada expresión no podía por menos que llamar la atención sobre el contexto más amplio de amistad que los engloba: dos hombres no solo cocinarían los alimentos que cada uno hubiera cultivado por separado en dos fuegos también separados, sino que además podrían conversar amigablemente al hacerlo, descansando del duro trabajo de haber construido juntos, por ejemplo, una valla. La naturaleza santificada y categórica de los tabúes además puede haber aliviado las tensiones entre aquellos que viven separados por ellos mediante la elevación de la cuestión de un estado de ánimo personal a un deber espiritual impersonal. Sea como fuere, la observación frecuente de estos tabúes prevenía que los malos senti-

mientos contaminaran todos los aspectos de las relaciones de las facciones entre las que existían afrentas, y, así, facilitaban su cooperación y amistad continuadas. Los hombres que rechazaban desdeñosamente comer las cosechas de otros o que rehusaban comer en los fuegos de otros, se ayudaban mutuamente a despejar el bosque y a construir valladares, se concedían tierras, y se ayudaban entre sí con pagos a los parientes por afinidad.

Es significativo que sea el tabú (proscripción santificada de una actividad físicamente posible) y no el ritual positivo al que se le asigne la expresión y la supresión del antagonismo. Se podría decir que el tabú encaja mejor en el propósito que el ritual, porque el mismo acto de observar tabúes interpersonales separa los autores el uno del otro, permitiendo así la expresión de las afrentas de manera tendente a evitar enfrentamientos peligrosos.

Regularidad, extensión y frecuencia: a modo de resumen

La forma dominante de periodicidad en un ordenamiento litúrgico puede relacionarse con el modo de regulación en el que el orden está implicado de forma predominante. La regulación dependiente de variables, produce —si es que está implicada en la construcción temporal— periodos variables en extensión o circunferencia de un caso al siguiente. Así, los ciclos rituales de los Maring, desde un *kaiko* hasta el siguiente, pasando por la guerra y la crianza del cerdo, tardaban de seis a más de veinte años en completarse. La regulación dependiente del tiempo produce periodos de extensión invariable o es producida por estos. Los rituales dependientes de variables pueden encontrarse en sociedades en las que unas pocas variables clave cuyos valores oscilan de forma más o menos impredecible son el foco de la regulación. La estacionalidad impredecible —por ejemplo, la variabilidad impredecible del principio e intensidades de las estaciones húmedas y secas— pueden favorecer, asimismo, la regulación dependiente de variables, o al menos, inhibir el desarrollo de la regulación «cronodependiente» (dependiente del tiempo) en las sociedades simples, y una división no elaborada del trabajo puede suponer un requisito para que una sociedad viva en virtud de una periodicidad variable o de un modo regulato-

rio mayoritariamente cronodependiente. La regulación ritual cronodependiente es más común en sociedades simples donde las oscilaciones de las variables reguladas son predecibles y donde la estacionalidad está claramente señalada. En sociedades con divisiones complejas del trabajo, la periodicidad regular (semanas, meses, años) puede distinguirse por los rituales, pero los rituales en sí pueden no ser regulatorios, es decir, su ejecución no corrige las condiciones que se desvían del ideal. Simplemente marcan o establecen periodicidades de acuerdo con las cuales los agentes no rituales pueden ser conductores y reguladores de una serie de actividades dentro de un régimen temporal común. Cuando un régimen temporal está supeditado a una regulación determinada por las variables, no existe una distinción clara entre el tiempo y los procesos que suceden en el tiempo. En cuanto a las regulaciones cronodependientes, la distinción está clara.

La extensión de los rituales puede relacionarse con la profundidad de las transformaciones que han de producirse en ellos. Cuanto más extenso sea un ritual, más profundamente pude alterar la consciencia y la condición afectiva de los participantes y, posiblemente, también la naturaleza de su condición social.

La frecuencia de las actuaciones rituales puede relacionarse también con el grado en el que el orden litúrgico no solo guía al comportamiento diario continuo, sino que constituye un intento de penetrar hasta la raíz de ese comportamiento, que, a su vez, puede relacionarse con la vulnerabilidad del orden que se está realizando a la ruptura, o incluso, a la disolución por las presiones y tentaciones de la vida cotidiana. La ejecución frecuente de rituales breves, como la ronda de oraciones diarias de los judíos ortodoxos y su continuada observancia de los *mitzvot* (mandamientos) en los detalles de la vida cotidiana, puede calar en las bases cognitivas y afectivas de ese comportamiento, y, así, reforzar la base sobre la que se asienta el orden materializado. La extensión y frecuencia de los rituales tienen algunas consecuencias cognitivas, afectivas y sociales similares, pero también pueden ser inversiones escatológicas entre sí. El extenso aunque infrecuente ritual, al alterar profundamente la consciencia de los participantes, los eleva por encima del tiempo cotidiano y de lo mundano que hay en el universo para asimilarlos, por el momento, a lo que puede representarse como un orden divino inalterable, devolviéndolos transformados al mundanal univer-

so al final del ritual. Los rituales breves, pero frecuentes, por el contrario, no transportan a los participantes a un mundo divino sino que intentan efectuar un movimiento contrario: tratan de realizar un orden divino dentro del tiempo cotidiano. Este es el caso explícito del concepto de los judíos ortodoxos al referirse a los *Halakha.*

Finalmente, cuando un orden litúrgico se compone de rituales que son extensos y frecuentes, los participantes se mantienen de forma más o menos continua fuera de la experiencia mundana, de forma permanente en el caso de los especialistas religiosos que viven en el seno de comunidades de clausura, y por temporadas limitadas en el caso de grupos que, como los cazadores-recolectores australianos, se reúnen cuando corresponde para eventos tales como la iniciación.

10. Secuencia y espacio

Igual que la consideración de la dimensión secuencial del orden litúrgico conduce al tiempo y a su ordenamiento, y la consideración del tiempo lleva al esquema o programa y a la organización de actividades, así nos guiamos nosotros por la secuencia hacia la organización en y del espacio. Los órdenes litúrgicos se despliegan en el tiempo —o a través de él— y así, también se despliegan, por supuesto, las actividades que puedan regular.

Eliade ha afirmado que lo sagrado se experimenta fundamentalmente en términos espaciales. El ritual o la revelación establecen centros —el ombligo del mundo, *axis mundi*—, a través de los cuales lo divino entra en lo material y desde los cuales ese mundo se orienta.

> *Si* el *mundo es para vivir en él*, entonces debe *fundarse* —y ningún mundo puede nacer en el caos de la homogeneidad y relatividad del espacio profano. El descubrimiento de un punto fijo —el centro— es equivalente a la creación del mundo (1957b, pág. 22; la cursiva es del autor).
> Existe, pues, un espacio sagrado y, por lo tanto, un espacio fuertemente significativo; hay otros espacios que no son sagrados y, como tales, al carecer de estructura o consistencia, son amorfos (1957b, pág. 20).

En mi opinión, Eliade exageró seriamente el caso por la prioridad del espacio en «la experiencia religiosa», y también subrayó en exceso la importancia de los centros (véase J. Smith 1987, cap. 1). Pero no hace falta que aceptemos su tesis de que siempre y en todo lugar «la experiencia religiosa de la no homogeneidad de espacio es una experiencia primordial homologable a la fundación del mundo» (págs. 20–21) para reconocer que el ritual puede transformar la mera extensión en cosmos ordenado y que, igual que las secuencias litúrgicas distinguen periodos mundanos de los intervalos extraordinarios que se hallan entre ellos, también distinguen el espacio extraordinario que hay junto a los lugares de orientación (capillas, templos, el pico de una montaña, cuevas, sean «centros» o no) —o en el interior de los mismos— de los espacios ordinarios, profanos, que les rodean o que se extienden desde ellos.

El tiempo y el espacio, por supuesto, no son conceptualmente distintos. El término «secuencia», aplicado a ambos, parece atraerlos el uno hacia el otro, y vocablos comunes empleados en las relaciones temporales y espaciales se cuentan en muchas lenguas (la voz inglesa «before», que puede significar «antes de» o «delante de», o «presente» que en nuestro idioma puede significar bien «aquí», o bien «ahora»). Los números ordinales tienen, por regla general, un valor espacio-temporal, y podemos recordar que Van Gennep utilizó una metáfora espacial —la de cruzar los vestíbulos— para tratar las transiciones aparentemente temporales por naturaleza.

Quizá el tiempo y el espacio no puedan estar más íntimamente ligados conceptualmente de lo que lo están, mediante la liturgia, entre ciertos indios del sudoeste americano y México. Entre los indios Hopi el calendario ritual descansa sobre la salida del sol por determinados puntos sobre el horizonte en su avance de solsticio a solsticio. Se designan dos jefes «Vigilantes del Sol»: el Jefe Cuerno sigue al sol en su viaje del solsticio de verano al solsticio de invierno desde su observatorio en la capilla del búfalo; el jefe Flauta Gris supervisa su viaje hacia el norte, siguiendo el solsticio de invierno, desde su observatorio del tejado de la casa del Clan Sol. La salida del sol por unos puntos ya nombrados en el horizontes constituye la ocasión para rituales mayores. Los rituales de los solsticios gozan de gran relevancia, y los puntos del amanecer y del solsticio se marcan en el horizonte median-

te capillas (Titiev 1944). Entre los Chamula, que habitan en las tierras altas de la región central de Chiapas, en el sur de México, el sol, asociado desde los tiempos de la conquista española con Cristo, es la deidad principal y «era responsable de delimitar los principales ciclos espaciales y temporales mediante su muerte y consiguiente ascensión a los cielos, derrotando así a las fuerzas del caos, del frío y del mal» (Gossen 1972, pág. 136). Tanto el tiempo como la dirección se establecen a raíz de los movimientos del sol, y se pone etiqueta a dos de los puntos cardinales que parecen tan temporales como espaciales: el término equivalente al «este» puede traducirse como «calor (o día) emergente» y el correspondiente a «oeste», «calor menguante» (Gossen 1972, pág. 138). El norte y el sur son «el filo del cielo por la derecha» y «el filo del cielo por la izquierda», respectivamente, y se orientan de acuerdo con el sendero diario del sol desde el punto de su salida, un sendero que traza también «las principales divisiones del día». Las divisiones temporales del año «se expresan muy frecuentemente en términos de ciclo de fiesta» (pág. 138), pero el calendario festivo está basado en la travesía anual del sol entre solsticios (págs. 140, 142, 147, *passim*), un fenómeno que tiene aspectos direccionales así como temporales. En este sentido, podemos observar que los circuitos procesionales que tienen lugar en los rituales comienzan en el este o sureste real o conceptual (la dirección intercardinal del sol en el solsticio de invierno) y continúan en sentido contrario a las agujas del reloj. Encontramos orientaciones similares de circuitos rituales entre los pueblos indios del suroeste (White 1962, pág. 110; Ortiz 1969, pág. 18). Entre los Chamula, al menos, «esta dirección es el equivalente horizontal del sendero vertical diario del sol a través de los cielos de este a oeste» (pág. 138). En esta representación horizontal de lo vertical, el norte se convierte en el equivalente del cenit, la culminación del día, y se asocia también con el calor y el crecimiento porque tales son las condiciones predominantes en el solsticio de verano, es decir, cuando el sol ha alcanzado el destino norte de su órbita anual. El sur, en cambio, y todo lo que se haya a la izquierda del sol al cruzar el cielo, es asociado, mediante una contrarotación de la tierra hacia una orientación vertical del movimiento del sol, con la noche, la oscuridad y el averno y, por supuesto, cuando el sol se encuentra en la región del solsticio de invierno lejos hacia el sur, las noches son largas, los días fríos y el crecimiento mengua.

En resumen, entre los Chamula los movimientos del sol, tanto diurnos como anuales, son la base del orden temporal y espacial, así como del orden litúrgico. Sin embargo, el tiempo y la dirección no se establecen simplemente por los movimientos del sol. Los establecen los Chamula, los Tewa, los Hopi y otros a partir de los movimientos del sol. Los cambios entre etapas norteñas y sureñas en el transcurso del sol propician, por supuesto, las bases de la división del año en dos periodos naturales, aunque proporcionar las bases de una distinción no es hacer la distinción. Incluso en el caso de la división principal entre el periodo del recorrido del sol hacia el norte y hacia el sur, la distinción se realiza mediante un ritual, y los periodos más cortos son producto, obviamente, de la imposición de secuencias de rituales sobre el proceso continuo y repetitivo de la migración anual del sol. Además, al aprovechar los movimientos del sol para ordenar el tiempo y el espacio, la liturgia enlaza el orden espacio-temporal con la raíz del calor y del crecimiento y de la vida a la que también ha atribuido bondad. El orden litúrgico, estando fijado, además, al marco espacio-temporal establecido a partir del movimiento solar, se asimila con la naturaleza o con el cosmos y así comparte la certeza de la repetición y el cambio más inexorables y regulares de la naturaleza.

El tiempo y el espacio no están tan íntimamente ligados entre los Maring —que tradicionalmente carecían de calendario— como lo están entre los Chamula o los Hopi. Entre los Maring, la organización del espacio ordinario se ordena en virtud del ciclo ritual de forma tal que conecta el crecimiento o la mengua de los territorios de los grupos locales con la periodicidad de la vida Maring. Podemos considerar de forma especial la instalación de estacas en los límites territoriales. Este ritual, como ya se ha visto, precede al comienzo del *kaiko* en algunos meses y sucede, en torno a una década después, a la plantación del *rumbim*. La plantación del *rumbim* tiene en sí misma un aspecto espacial considerable, puesto que implica la adscripción de un grupo compuesto de individuos concretos (los que lo sujetan mientras es plantado) a un territorio delimitado. La plantación del *rumbim* es, por tanto, vital para la organización social del espacio[11], y ciertos *rumbim* plantados siguiendo un ritual son, de hecho, los centros conceptuales de la tie-

[11] Eliade sin duda consideraría que el *rumbim* es una especie de *Axis Mundi*.

rra para la cual su plantación constituye la reivindicación de un título o de un rango soberano. Esto no solamente es cierto en el caso de la relación de los *yu min rumbim* («el *rumbim* de las almas de hombres») con los territorios de los clanes o grupos de clanes en los que se planta, sino también del que es plantado como *nduk mndai* («el corazón del huerto») en el «centro» de los principales huertos.

Hay ciertas normas que gobiernan la plantación de estacas muchos años después. Si ambos antagonistas, después de un periodo de guerra, permanecen ocupando su territorio, se plantan las estacas sobre las lindes comunes como se había demarcado previamente a la lucha. Si una de las facciones es expulsada de su territorio, y sus supervivientes se refugian junto a grupos amistosos, no están en condiciones de plantar el *rumbim* al final de la contienda. Por lo tanto, ni podría reconstituirse ritualmente ni restablecer mediante rituales su conexión con la tierra que había poseído, acaso durante generaciones. Si un grupo no planta el *rumbim*, no puede demarcar su territorio con estacas cuando llegue la época de hacerlo porque, al estar determinada dicha época por un ciclo ritual que, en este caso, nunca comenzó, nunca llegará. Los vencedores, sin embargo, no se anexan inmediatamente la tierra de sus enemigos, expulsados de ellas. De hecho, entienden que sería peligroso para ellos porque, a pesar de que la tierra parece haber sido abandonada para ellos por sus rivales vivos, los espíritus de los antepasados de los mencionados rivales se quedan para guardarla. Sin embargo, si los vencidos no vuelven para plantar el *rumbim* cuando los vencedores hayan reunido el número idóneo de cerdos para iniciar el *kaiko*, se entiende que incluso los antepasados se han marchado para instalarse junto a sus descendientes del mundo de los vivos, los cuales, dado que están siendo aceptados por los grupos con los que se han refugiado, les ofrecen un cerdo para sacrificarlo de cuando en cuando en sus nuevas residencias. En estas circunstancias, cuando llega el momento de hacerlo, los vencedores plantan estacas en los bordes limítrofes nuevos incluyendo parte, al menos, de la tierra abandonada por el enemigo.

Entre los Maring la dinámica social del espacio se ordena mediante la interacción de ciclos rituales. Entre los grupos localizados en Australia central, como es el caso de los Walbiri (Meggitt 1965a), predomina una relación distinta de la liturgia con el espacio. Ya hemos

apuntado que su ciclo Gadjari, que está relacionado con la creación de un fragmento de este mundo (lugares y especies concretos), hace resurgir el viaje de ensoñación de los hombres Mamandabari que, emergiendo de la colina Mulungu, donde ellos encarnan distintos seres mediante el canto de sus propios nombres, disponen unos lugares sin características aparentes previas de importancia, cantándole a los lugares para otorgarles vida, convirtiendo así lo que había sido una extensión informe en un paisaje ordenado y poblado. Al cruzar sus pistas las de otros héroes del «tiempo del sueño», se urde, así, el tejido del mundo.

Aunque solo sea de pasada, deberíamos comentar que los héroes, el mundo que ellos crean y, más aún, aquellos participantes en el ritual de los Gadjari, no son distintos en conjunto. A principios de su viaje los Mamandabari comienzan a fabricar matracas (*bullroarers*), sobre las que efectúan unas muescas que representan el segmento de pista que van a atravesar. Estos grabados representan también el terreno ceremonial y la parafernalia que los héroes utilizan en determinados campamentos, los cuerpos de los propios héroes, y los novicios que participan en el ritual al mismo tiempo (Meggitt 1965a, págs. 8, 34, *passim*). Cuando se abren paso cantando al mundo, su canción creadora aumenta con el sonido que produce la matraca grabada, que ellos mueven sin cesar. La pista, los participantes, los héroes, las matracas, si no son todo lo mismo, al menos son iconos mutuos.

El camino hecho, de una longitud enorme (más de mil millas) y el mito son complejos. Ningún Walbiri lo conoce, ni tampoco el corpus completo que lo compone, de unas 200 canciones. Pero el viaje de los héroes les lleva a través de los territorios de los cuatro «países» Walbiri, y algunos hombres de cada uno de ellos hace de custodios de las canciones y de la porción del mito que habla del paso de los héroes por sus tierras. A la luz de la dependencia de la reproducción del mito de los Mamandabari y de los rituales de los Gadjari sobre la participación combinada y secuencialmente ordenada de muchos hombres, la etimología de «Mamandabari» puede resultar de interés. Parece ser que significa, según Meggitt (s.a.), «los hombres iniciados (*-bari*) mutuamente dependientes (*mamanda*)».

Del mismo modo que la consideración del ordenamiento litúrgico del tiempo cotidiano lleva al ordenamiento litúrgico de las actividades

en el tiempo, así la consideración del ordenamiento litúrgico del espacio cotidiano, mundano, lleva a la consideración del ordenamiento litúrgico de la dinámica social de dicho espacio. Mientras que el ciclo ritual de los Maring agrícolas facilita y regula la formación y disolución de los grupos Maring asentados de manera densa en un frondoso bosque, así como el aumento o disminución de los territorios que ocupan mediante contiendas, el ciclo Gadjari protege la continuidad de grupos pequeños y lábiles de cazadores y recolectores escasamente repartidos por un vasto desierto. Junto a otros de sus rituales y aspectos de su organización, el ciclo Gadjari parece concebir una interdependencia que no surge naturalmente del entorno o de las formas de ganarse el sustento que tienen los Walbiri que viven de él. De hecho, la sociabilidad de estos pueblos corre peligro de disolverse por las distancias del desierto o de repartirse por las finísimas franjas que les permiten vivir de la caza y de las recolecciones (Yengoyan 1972, 1976). Pero participar en el orden litúrgico del espacio físico entre los Walbiri es, al mismo tiempo, participar en el ordenamiento litúrgico de un espacio conceptual, y ese espacio tiene mayor capacidad que la mente de cualquier persona. Las matracas nos dicen que el cuerpo del mito y de los héroes es el camino a seguir y que aquellos que realizan el rito Gadjari sobre ella son la gran mente del mito. Por otro lado esa «mente» es evocada en el ritual Gadjari mediante el pensamiento mutuamente dependiente de todos los que se reúnen para participar en él.

La imposición del Gadjari sobre el desierto es un añadido de características fisiográficas y bióticas a un paisaje significativo compuesto, no sólo de marcas, sino también de convenciones originadas por los hombres Mamandabari en distintos puntos de su viaje. En el mito de los Gadjari, el mundo natural es llamado a la vida y se ordena mediante las condiciones *sine qua non* de la cultura, la palabra creadora (pronunciada por los héroes), al mismo tiempo que, de forma inversa, las convenciones especificadas por esa palabra se asimilan en el paisaje, y así, llegan a participar de la misma naturalidad que es propiedad de las rocas y los pájaros. El ritual Gadjari, del mismo modo que los *Halakha* judíos, reduce la distancia entre lo cotidiano y lo extraordinario.

El Gadjari se superpone al espacio mundano y a los objetos del mundo cotidiano, pero el mito en el que participan los hombres al

realizar el rito Gadjari no tiene lugar en el tiempo cotidiano. Tiene lugar en sueños, un tiempo prístino que, de alguna manera, sigue repitiéndose —o es recuperado— en el ritual. Es necesario destacar aquí que entre los Pitjandjara los nütos son descritos no en pretérito perfecto, sino en un tiempo verbal continuo (Yengoyan 1979, pág. 327), y que los hombres entran en el momento de ensoñación cuando efectúan su ritual. Es momento ya de pasar del tiempo cotidiano a los extraordinarios «tiempos fuera del tiempo» que el ritual aísla en sus intervalos.

7

Intervalos, eternidad y *communitas*

Hemos sido transportados fuera del tiempo cotidiano y conducidos hacia el extraordinario tiempo de los intervalos rituales. Hago referencia a la duración abarcada por los rituales tales como el «tiempo fuera del tiempo», el «tiempo sagrado» y el «tiempo extraordinario». Otros escritores han empleado, de un modo parecido, un lenguaje no muy claro. Ahora podríamos considerar cómo el tiempo fuera del tiempo está realmente fuera del tiempo cotidiano. Esto conduciría a una consideración de la eternidad y a una discusión sobre la relación del tiempo con el estado de ánimo y la sociedad, que Turner (1969) llamó «*communitas*» y que llevan a una simultánea comprensión y síntesis de los múltiples significados de las representaciones de los rituales —como el árbol *mudyi* de Turner (1967; *passim*), con un significado bastante más exhaustivo.

1. El tiempo fuera del tiempo

Tratando de descifrar el tipo de expresiones oscuras tales como «tiempo fuera del tiempo», debemos tener en cuenta una observación hecha, pero no desarrollada, en el capítulo 3. Distinguiendo dos condiciones temporales: periodo de tiempo ordinario e intervalos extraordinarios de tiempo, los órdenes litúrgicos actúan de una forma que nos recuerda a la operación digital de los ordenadores. Hay que citar la introducción de un viejo libro de texto acerca de un diseño de circuito:

> Para que la operación de una máquina real tenga éxito, debe ser capaz de separar los intervalos de tiempo en los cuales las varia-

> bles tienen sus valores deseados de aquellos en los cuales cambian. *Lógicamente,* por esta razón, el paso del tiempo es discreto donde físicamente es continuo (Reeves 1972).

Tanto antes como después del momento del cambio las variables tienen sus «valores deseados»; es decir, los valores que se establecen en los cálculos de la máquina. Los intervalos durante los cuales los valores de las variables están, de hecho, cambiando se sitúan *fuera* de los tiempos durante los cuales la lógica operante del ordenador prevalece y son obviados en estos cálculos. Pero, aunque estos procesos de cambio son obviados en los cálculos de la máquina, los valores de las variables que deben formar parte del cálculo *dependen* de estos cambios.

En resumen, la lógica de la máquina es digital. Los cálculos toman los valores de los componentes: 0 o 1. La transición de 0 a 1 tiene lugar en el *intervalo obviado* que no es digital sino un proceso *analógico.* Los procesos ocurren en los intervalos que, *literalmente,* son gobernados por una lógica *diferente* de aquella en que se realizan los cálculos.

La semejanza con el ritual parece evidente. Igual que los intervalos producidos por las operaciones de los ordenadores digitales, los intervalos producidos por las distinciones de las categorías litúrgicas están fuera del tiempo «ordinario» o «periódico»: el tiempo de la actividad mundana, la lógica discursiva, los cálculos digitales y la siempre única sucesión de eventos que son las sustancias de la historia. Además, yendo un poco más lejos, del mismo modo que los valores de las variables en los ordenadores dependen de las transformaciones ocurridas en intervalos precedentes, también los estados sociales en los periodos cotidianos de las sociedades son en cierto modo resultantes de las transformaciones que se dan en los rituales previos, mientras que las situaciones anteriores o posteriores a las transformaciones rituales pueden ser distinguidas por la lógica digital de, por ejemplo, soltero/casado, muchacho/hombre, guerra/paz, cuando se realiza la transformación, la lógica del intervalo no es la de o bien/o bien sino de ni uno/ni otro, más o menos y continuidad (Turner, 1969).

Hay, por supuesto, notorias diferencias entre los ordenadores y los órdenes litúrgicos. La duración es la diferencia más pronunciada. Los intervalos en los ordenadores fueron primero medidos en milésimas de segundo, luego en microsegundos y después en nanosegundos

—milmillonésimas de segundos— y los procesos analógicos que ocurren en ellos son de orden temporal de picosegundos —milésimas de milmillonésimas de segundos. Los intervalos marcados por los órdenes litúrgicos son, por el contrario, horas, o incluso días y raras veces semanas o meses de duración. Son siempre suficientemente largos como para experimentar *«que se está* en ellos mismos» (*«being in them»*).

El tiempo largo es necesario para experimentar el *«estar en* ellos mismos». Subrayo tanto los términos «en» como «estar». Es preciso que estos intervalos sean lo suficientemente largos para experimentar «que se está en ellos mismos». La conciencia individual y la categoría social pueden ser muy diferentes en el ritual y en el tiempo cotidiano.

Durante el tiempo cotidiano o periódico la sociedad se conduce según los criterios estructurales, expresados por Victor Turner (1969, *passim*), de acuerdo con el uso británico tradicional, es decir, dentro de una organización que en mayor o menor medida diferencia rangos y funciones, mediante los cuales las necesidades biológicas, económicas y sociales fundamentales pueden ser organizadas e incluso, en cierto grado, definidas. Las actividades del tiempo cotidiano, como hemos señalado, son guiadas por el pensamiento discursivo racional, y así lo asumen los protagonistas. Cuando las personas están ocupadas en los trabajos de labranza, el comercio, la cocina, en concertar un matrimonio, la caza, la lucha, los casos de procesos judiciales o buscando peleas, es «normal» que «actúen racionalmente» o al menos creer que están actuando racionalmente. Sus motivos y valores —las bases de sus decisiones— no siempre se expresan en palabras, pero presumiblemente podrían expresarlas, y los actores son propensos a asumir que la lógica discursiva, para la que el número, las distinciones y la santidad son intrínsecas, desempeña un papel predominante en los cálculos que informan su conducta. Si el comportamiento cotidiano de alguien parece estar guiado por otra razón que no sea la razón discursiva, este sería tomado por un excéntrico, o incluso por loco.

Los estados sociales y la calidad de la experiencia predominan en muchos rituales y están en profundo contraste con los actos que se dan en el tiempo cotidiano. Turner (1964, 1969), apoyándose en la teoría de Van Gennep, argumenta —como ya hizo A. F. C. Wallace (1966) en términos diferentes— que los estados de la sociedad y la experiencia durante estos intervalos son rápidamente «desestructurados» y «prees-

tructurados». Las relaciones ya no son lo que fueron, ni tampoco lo que serán. Algunas veces las inversiones y los desórdenes aparecen brevemente en esos momentos. Algunos órdenes litúrgicos del cristianismo, por ejemplo, incluyen carnavales durante los cuales los cánones sociales de la estructura son satirizados, e incluso transgredidos, las blasfemias son fomentadas y los «Reyes del desgobierno» son coronados. Pero el orden es casi siempre restablecido y los periodos «interestructurales» no caren de estructuras propias. Las relaciones entre los participantes deben armonizarse finalmente en términos normales y en concordancia con las expectativas y reglas ya reconocidas. En efecto, la alteración e intensificación del orden es una característica del ritual. Las organizaciones en las que se intensifica el orden difieren de las corrientes. En primer lugar, generalmente son más simples. La mayoría de las diferencias entre las personas que se dan en el tiempo cotidiano tienden a ser olvidadas, según la teoría de Turner; y por otra parte, las que perduran están más marcadas de lo habitual. Entre los Ndembu (Turner 1967), por ejemplo, la generalizada y quizá negligente autoridad que el hombre maduro ejerce, como clase, sobre los jóvenes puede ser reemplazada por la autoridad absoluta de los instructores sobre los neófitos, pero los elementos comunes también se resaltan. Como neófitos, los hijos de los jefes y de los hombres comunes son cuando menos reconocidos como iguales. En la capilla del Purgatorio de San Patricio en Donegal, las distinciones entre peregrinos se disuelven por los rigurosos términos de los ritos de penitencia que todos ellos deben cumplir de acuerdo con la forma común de su humildad: todos ellos deben quitarse los zapatos y hacer penitencia descalzos (Turner y Turner 1978, cap. 3).

Del mismo modo que la condición social que predomina en el ritual contrasta con la de la vida cotidiana, también contrasta la calidad de la experiencia. Del mismo modo que la organización social puede ser desestructurada en el ritual, también puede cambiar la identidad de los propios participantes. Esto es particularmente notorio en el caso de los principiantes en los ritos de paso. Igual que la variable cambiante en el ordenador, el principiante en un ritual de paso está, como apunta Turner, en un curioso estado de «ya no» y «todavía no», con respecto a las categorías sociales de las cuales están hechas las estructuras cotidianas. Es un estado que no puede ser clasificado con-

forme a las distinciones de estatus de la estructura cotidiana o de la alternativa «o bien/o bien» propia de la lógica digital que informa semejantes estructuras. Sería, más bien, «ni/ni». Como ha señalado Mary Douglas (1966), su condición ambigua puede ser peligrosa y distorsionadora. En la condición de «ni/ni» un individuo que esté en el rito de paso podrá ser «simbólicamente» desestructurado en el indiferenciado estado de la materia generalizada. Identificado con la muerte o no nacido aún, quizá desnudo y sucio, posiblemente privado de nombre y de identidad, y prohibiéndosele hablar, queda, como ser viviente, reducido a una sustancia amorfa. Algunas veces, esta sustancia, ahora privada de su antigua forma, está sometida a una dura prueba, aumentando quizá su maleabilidad y facilitando de este modo su capacidad de autotransformación. La desestructuración de la identidad en ciertos ritos de paso es especialmente intensa, pero esa desestructuración no es exclusiva de los principiantes ni tampoco, por eso mismo, de los ritos de paso.

Podríamos observar que, al igual que las distinciones de la estructura cotidiana se reducen en la condición de la comunidad que prevalece durante los rituales (condición que Turner en 1969 denominaba *communitas*) de igual manera es posible que se anule la lógica discursiva. La participación en los rituales fomenta la alteración de la consciencia partiendo de la racionalidad que presumiblemente predomina durante la vida diaria, y que dirige presumiblemente los asuntos cotidianos hacia estados que, usando la denominación que Rudolph Otto le dio en 1923, pueden ser llamados «numinosos» (véase más adelante, cap. 11). En tales estados, la razón discursiva quizá no desaparezca en su totalidad, pero la representación metafórica, el pensamiento de proceso primario y la fuerte emoción adquieren cada vez más importancia, mientras que la lógica sintáctica o silogística, o la simple racionalidad diaria, se ve reducida hasta el punto de que se puede considerarse normal un comportamiento que en otros casos podría resultar extraño. El trance y otras alteraciones más leves de la consciencia son concomitantes frecuentes a la participación en el ritual. La «communitas» es, al mismo tiempo, un estado social y mental. La relación entre las alteraciones de la condición social y las de la consciencia no es simple, pero podríamos afirmar con seguridad que estas alteraciones se refuerzan entre sí.

Mientras que los psiquiatras podrían considerar el estado numinoso como una *disociación*, a menudo la experiencia nos ha demostrado que, con más razón, deberíamos tratarlo como un estado de *reasociación*, ya que distintas partes de la psique, que habitualmente se hallan separadas, podrían ser unidas o, mejor dicho, teniendo en cuenta la naturaleza recurrente del ritual, reunidas. La reunión, además, puede extenderse más allá del individuo para abarcar otros miembros de la congregación, o incluso el cosmos en su totalidad. En realidad, las fronteras entre los individuos y lo que les rodea —especialmente los demás participantes en el ritual— parecen diluirse. Un análisis más detallado acerca de la experiencia religiosa será abordado a lo largo del capítulo 12. Apuntaremos aquí simplemente que tal sentido de unión se fomenta mediante la coordinación de expresiones y los movimientos exigidos a las diferentes congregaciones en numerosos rituales. Cantar en comunidad, moverse del modo en que ellos lo hacen durante la ejecución de un ritual, no es simplemente un símbolo de unión. Es, en sí mismo, reunirse en la reproducción de un orden más amplio. El únisono no simboliza únicamente ese orden, sino que lo *indica* así como indica su aceptación. Los participantes no solo *comunican* unos a otros lo *referente a* dicho orden, sino que *establecen una comunidad* en él. En suma, el estado de comunidad experimentado en los rituales es, al mismo tiempo, social e individual. De hecho, la distinción entre lo social y lo individual se abandona e incluso desaparece, convirtiéndose en un sentimiento general de unidad con uno mismo, con la congregación o con el cosmos.

2. Tempo y consciencia

Creemos que la consecución de tales estados mentales y sociales en el ritual es, en gran parte, resultado de las peculiares características temporales de este. Es interesante, en este sentido, que la unión de «mente», «corazón», «cuerpo» y «sociedad» alcancen su entera plenitud en el ritual de la danza, como Radcliffe-Brown propuso hace ya algún tiempo en *The Andaman Islanders* (*Los Nativos de la Isla Andaman*, 1964 [1922], capítulos 2 y 5, *passim*). El autor sostenía que la danza produce un estado en el que la unidad, la armonía y la concordia entre los

miembros de la comunidad llegan a su culmen y en el que cada individuo las percibe intensamente; y considera que la producción de este estado llega a ser «la función social primaria de la danza» (pág. 252). He observado que, en términos generales —y llevando la cuestión un poco más lejos, sustituyendo la cuestión de la causa formal en favor de la causa final que esgrime Radcliffe-Brown— la unificación es intrínseca al unísono. Un individuo puede cantar o simplemente recitar al unísono, al igual que bailar en comunidad. Pero el baile ritual, por las razones que se han expuesto en el capítulo 5 y que serán retomadas en el capítulo 12, bien podría ser más persuasivo que las expresiones verbales. Radcliffe-Brown postulaba lo siguiente:

> La danza Andaman, pues, es una actividad que completa toda la comunidad, en la que cada adulto físicamente capacitado toma parte. Pero es también una actividad que afectará al conjunto de la personalidad, en la medida en la que el propio danzante se implique a sí mismo a través de la intervención de todos los músculos de su cuerpo, así como mediante la concentración y la atención que se requiere y, también, a través de su incidencia en los sentimientos personales. En el baile ritual, el individuo se somete a la acción que la comunidad ejerce sobre él. Está obligado, por el efecto mmediato del ritmo, al igual que por la costumbre, a tomar parte y a conformar en sus propias acciones y movimientos las necesidades de la actividad comunitaria. El sometimiento del individuo a este constreñimiento u obligación no se percibe con dolor, sino que muy al contrario, resulta altamente placentero. A medida que el danzante se entrega al baile y mientras llega a ser absorbido por el proceso de unificación de la comunidad, va alcanzando un estado de júbilo en el que el individuo se siente henchido de una energía que va más allá de su estado habitual y, al mismo tiempo, se encuentra en una completa y extática armonía con todos los miembros de su comunidad...» (1964 [1922], págs. 251–252).

En la danza, la totalidad del cuerpo está en relación con los dominios de la consciencia imperante, al tiempo que el sentido que el individuo tiene de estar separado de otros se sumerge en función de una estrecha coordinación continua con los demás. La *communitas* creada por el baile ritual es, por así decirlo, consecuencia de una coordinación intensificada. Dicha coordinación es, a su vez, el resultado de la imposición sobre tempos especiales de interacción social, tempos que

pueden ser difíciles de alcanzar bajo las circunstancias cotidianas o que son inapropiados para la mayoría de las actividades cotidianas.

Los tempos típicos de dicha coordinación constituyen quizá un requisito imprescindible para ella, y son más rápidos que aquellos que son característicos de la interacción social habitual; la coordinación es, en sí misma, más compacta. El ritmo del tambor puede aproximarse al de la rapidez de los latidos del corazón de forma que, a medida que se sincronizan los movimientos de los miembros de los danzantes y se unifican sus voces al unísono del cántico o de la canción, parece alcanzar su aliento y su pulso o, al menos, se experimenta como si así fuese. Llegados a este punto, queremos hacer notar que los tempos y los grados de coordinación conforme a los cuales algunas congregaciones llevan a cabo algunos rituales, tienen mayor similitud con los procesos orgánicos de lo que la tienen respecto a los procesos sociales ordinarios.

Algunas de las actividades que ocurren en el tiempo cotidiano son también de carácter rápido, rítmicas, y están, por supuesto, rigurosamente coordinadas. Es justo decir que tales actividades parecen generar un *sentido de solidaridad* entre los participantes similar al ritual de la *communitas*. Pero la estrecha relación y el ritmo rápido no son, en realidad, muy distintos del ritmo de los mandatos litúrgicos. Si hacemos hincapié en las frecuencias orgánicas de los ritmos del ritual, no debemos dejar de lado sus frecuencias más lentas. Los rituales se caracterizan por ser uno de los eventos sociales con una recurrencia más precisa. No solo nos referimos a la reiteración en las frecuencias orgánicas dentro del ritual en sí mismo, sino a la periodicidad del ritual como ciclo semanal, mensual, anual, o como ciclo que comprende el periodo entre dos muertes, de forma que lo que ahora se ejecuta se volverá a realizar una semana o un año después, o cuando alguien se agite de nuevo bajo síntomas similares o haya suficientes existencias de cerdos para corresponder a los espíritus una vez más. No solo es probable la continuidad y la rápida repetición en el tempo de cualquier actuación, sino que existe una reiteración, a menudo muy precisa, de cánones completos. Al mismo tiempo que los tempos de realizaciones particulares de un ritual se llevan a cabo en frecuencias que siguen las líneas de respiración, el latido o la inspiración, los tempos de los órdenes litúrgicos, marcados por la recurrencia de los rituales en su totali-

dad, son de una magnitud completamente diferente. Los ritmos que dominan un cierto ritual pueden ser parecidos a los latidos del corazón pero dicho ritual se puede repetir solo una vez a la semana o al año, o incluso con menor frecuencia. Debemos mencionar, sin embargo, una vez más, la importancia que se da a las detalladas representaciones que caracterizan un ritual para recalcar con mayor detalle que aquello que se ejecuta dentro de un tempo rápido y mediante una estrecha coordinación, y que mediante dicho tempo y dicha coordinación logra una unión más sólida entre los participantes de la que normalmente se da en circunstancias habituales, *se experimenta, al repetirse detalladamente de una actuación a otra, como inmutable.* Observamos que en los órdenes litúrgicos podemos darnos cuenta de lo que es, al mismo tiempo, rápido e inmutable.

3. Tempo, regiones temporales, y tiempo fuera del tiempo

Las consideraciones previas nos llevan a una comprensión mejor y más clara del significado de algunas de las expresiones usadas para caracterizar el tiempo ritual, expresiones como «tiempo fuera de tiempo», y así, a través de estos conocimientos, es como podemos llegar a abordar los conceptos relacionados con la eternidad. En el análisis de Herbert Simon (1969, 1973) sobre los aspectos temporales de la compleja organización física, se apuntan líneas de pensamiento que pueden servirnos de guía sobre esta cuestión. Este autor postula la posibilidad de aproximarnos al problema de la distinción de los «niveles de organización» abordándolo mediante el análisis de aspectos temporales que se encuentran dentro de la compleja realidad física:

> Si [...] observamos el comportamiento de un sistema a lo largo de un determinado periodo de tiempo, T, y nuestras técnicas de observación no nos permiten localizar los cambios rítmicos o fluctuantes que ocurren durante [breves] intervalos de tiempo inferiores a [lo que podemos llamar] t, es posible dividir las secuencias de frecuencias características en tres partes: (1) *bajas frecuencias* mucho más pequeñas que 1 [por] T, (2) *frecuencias de rango medio* [T<->t], y (3) *altas frecuencias* [...] [mayores que] 1 [por] t. Los movimientos [...] determinados por los modos de baja fre-

> cuencia se caracterizarán por ser tan lentos que no seremos capaces de observarlos; serán [al menos en su aspecto] constantes.
>
> Los movimientos del sistema determinados por los modos de alta frecuencia controlarán [...] las interacciones internas de los componentes de los subsistemas de rango inferior [...] pero no influirán en las interacciones que tienen lugar entre dichos subsistemas. Además, estos movimientos darán la impresión de estar siempre en equilibrio [...] En sus relaciones con cada uno de los diferentes subsistemas se comportarán como cuerpos rígidos, por así decirlo (1973, págs. 9-10).

Simon pretendía abarcar, en su debate, el análisis de los sistemas físicos en general, incluyendo aquellos que pueden describirse en términos de macromoléculas, moléculas, átomos, y partículas subatómicas. Con el fin de aplicar este modelo jerárquico al asunto que nos ocupa y, de paso, clarificar el modelo en sí mismo, sería conveniente tomar los siguientes pasos:

1. Primero asignaremos a «T» (el espacio total de tiempo en el cual «observamos el sistema») un valor que corresponda a la memoria histórica de la sociedad. Entre los Nuer, por ejemplo, nos comenta Evans-Pritchard (1940), existen seis generaciones entre la aparición del primer hombre y el hombre actual. Entre los Polinesios, que conservaban (y manipulaban) cuidadosamente las genealogías, el valor de T era mucho mayor, y por supuesto, los documentos escritos elevan exponencialmente el valor de T. Para la civilización occidental se aproxima a 5.000 años.

2. En segundo lugar, asignaremos un valor a «t» que sea más lento que los ritmos o fluctuaciones característicos de los procesos de organización básica, tales como el pulso, la respiración o el ritmo cerebral. (Tal valor podría probablemente estar cercano al segundo o incluso menor). Fluctuaciones más rápidas, particularmente si son rítmicas, pasarán probablemente inadvertidas (Ornstein 1969).

3. Estas asignaciones de tales valores a T y t van a diferenciar tres «regiones temporales».

A. En primer lugar, existe una región de baja frecuencia, más lenta que una fluctuación por T, en la que el cambio es tan lento que no es probable que se observe durante la memoria histórica de la socie-

dad. y de haberlo observado, se recuerda como algo perteneciente a otra era. Esta es la región temporal de lo cósmico.

B. En segundo lugar, tenemos la región de alta frecuencia, caracterizada por frecuencias más rápidas que t (siendo t tan breve como un segundo o incluso menor). Esta es la región temporal característica de los «cambios rítmicos o fluctuantes» internos en los organismos que existen dentro de la sociedad. Es, en otras palabras, la región temporal característica de procesos fisiológicos como la respiración, la circulación de la sangre, la secreción de hormonas, las reacciones nerviosas, y algunas otras relativas a los procesos mentales, tales como la fluctuación de la emoción, el comportamiento y la actitud. Llamaremos a esta región de alta frecuencia «la región del tiempo orgánico».

C. En tercer lugar, existe la región temporal que se encuentra entre T y t, la región dentro de la cual la vida social terrena fluye a través de los minutos, días, meses, años y vidas. Esta región temporal, dentro de la cual las interacciones sociales terrenas parecen tener lugar en su mayoría, podría denominarse «la región del tiempo social».

Hemos distinguido, en resumen, tres regiones temporales, la orgánica, la social y la cósmica. La ejecución del ritual engloba a las tres, creo yo, de la siguiente manera:

Primero, los individuos, cuyos ocultos estados internos se caracterizan por poseer frecuencias altas y más o menos idiosincrásicas, entran en el ritual, indicando así que, a pesar de cualquier fluctuación interna en el estado de ánimo, la actitud y las emociones que puedan estar experimentando son, en términos de Simon, «cuerpos rígidos», es decir, aquellos componentes estables de un sistema cercano más incluyente, en este caso el sistema social. En los términos que se proponen en el capítulo 4, su participación en el ritual indica una aceptación pública e intrínseca del orden que este engloba, sean cuales sean las ambivalencias o dudas internas que se sientan. Retomando el debate desarrollado a lo largo del capítulo 3, diremos que el sistema público ignora o no observa las fluctuaciones de variables internas en sistemas privados —individuales— excepto en la medida en que están expresadas en un sumario binario que se indica a través *o bien* de la participación o *o bien* de la no participación.

Sin embargo, a medida que el ritual se lleva a cabo, la congregación entera, cuando sus acciones se coordinan de una manera más eficaz,

se mueve, *como un todo unificado*, a través de las fronteras temporales, por así decirlo, desde la región temporal social hasta la región orgánica. Esto equivale a decir *que las interacciones entre los miembros de una unidad social asumen frecuencias temporales más características de la dinámica interna de los organismos individuales que aquellas propias de los grupos sociales.*

Pero el patrón de acciones que se especifica mediante el canon de la liturgia es invariable, y así puede ser considerado como un proceso no sujeto a posibles cambios. El Canon —la recurrencia detallada y que por ello conforma la columna vertebral que es aparentemente inmutable dentro del orden litúrgico— pertenece a la región temporal que se caracteriza por poseer frecuencias de tiempo menores que uno por T, es decir, el ámbito cósmico. De esta manera, *el orden al que la congregación se está ajustando con la alta frecuencia pertenece a la región de la baja frecuencia.* En un mismo momento la congregación se desplaza desde el punto de origen del tiempo social hacia lo orgánico y hacia lo cósmico, hacia lo rápido y lo inmutable.

Los tempos característicos del intercambio social diario se abandonan al mismo tiempo que la actividad de la congregación se coordina mediante latidos más rápidos y rítmicos característicos de la respiración, el pulso y quizá algunos otros procesos orgánicos. De igual manera, la consecución de la inmutabilidad está implícita en la detallada ejecución característica de los rituales como totalidad. En resumen, los tempos de la vida diaria social son reemplazados durante los intervalos litúrgicos por una extraordinaria unión de lo rápido y lo inmutable, y esa unión implica eternidad, y quizá, también la inmortalidad. Volveremos al asunto de la eternidad en breve. Pero ahora podríamos confirmar que «el tiempo litúrgico», «el tiempo sagrado», «el tiempo extraordinario», es literalmente un tiempo fuera de los límites del tiempo social ordinario, ya que la región temporal característica de la interacción social cotidiana se vacía.

4. Frecuencia y fuerza de enlace

Una observación más detallada de Simon sobre la relación entre la frecuencia de interacción y la fuerza de enlace, nos posibilitaría englobar también las condiciones sociales e individuales que prevalecen duran-

te el «tiempo fuera del tiempo». El autor argumenta que en la materia carente de vida, las vibraciones o interacciones de más energía y frecuencia más elevada van asociadas con subsistemas menos incluyentes, vibraciones o interacciones de frecuencia más baja con los sistemas mayores en los que se agrupan los subsistemas.

> De esta manera protones y neutrones del núcleo atómico interactúan con fuerza a través de los campos de energía, que disponen de una capacidad de unos 140 millones de electronvoltios cada uno. Los enlaces covalentes, que mantienen unidas a las moléculas, portan, por otra parte, energías pero solo del orden de cinco electronvoltios. Y los enlaces que conforman la estructura de cuatro partes en moléculas mayores, debido a su actividad biológica, tienen otras energías de magnitud menor, de aproximadamente medio electronvoltio [...] La Ley de Planck prescribe una estricta proporcionalidad entre energías de enlace y frecuencias asociadas (1973, págs. 9 y ss.).

No desearía sostener que los procesos sociales, que pertenecen a la clase general de los procesos informativos, se ajustan a la ley de Planck, que no se ocupa de la información, sino de la energía en los sistemas físicos. Podría ocurrir, sin embargo, que, mientras un grupo social avanza como un todo coordinado hacia la región temporal de lo orgánico, sus miembros sientan que están, en la ocasión, unidos en comunidad tan sólidamente como lo están las partes de un animal. Bajo tales condiciones la existencia de un ser mayor del que los participantes forman parte puede hacerse palpable para cada uno de ellos, porque todos relegan su identidad individual durante el tiempo en que tiene lugar el ritual. Cuando un grupo se conduce de conformidad con un tempo rítmico de frecuencia orgánica, por ejemplo el de la percusión, podría parecerles un organismo a los organismos que lo configuran, y cada uno de ellos puede ser visto por sí mismo como células que lo componen. Las investigaciones neurológicas parecen apoyar este análisis (véase d'Aquili Laughlin y McManus 1979).

No estoy seguro de en qué aspecto hay similitud entre los sistemas sociales por una parte y los sistemas físicos por la otra (del mismo modo que tampoco tengo seguridad sobre la importancia de la similitud que puede existir entre las operaciones de ordenadores digitales y los órdenes litúrgicos). Parece concebible que la relación entre frecuencia y fuerza de enlace en los sistemas sociales, y en sistemas de

materia/energía básicos, tal como se especifica en la Ley de Planck, pudiese englobarse dentro de una formulación tan general que se pudiera aplicar tanto a fenómenos informativos como energéticos. Si esto es así, podríamos aproximarnos en este punto a un principio conforme al cual todos los sistemas complejos jerárquicamente estructurados, independientemente de su contenido, deben estar organizados. Si, como Simon parece sugerir (1969, cap. 4), todos los sistemas complejos no sólo pueden ser, sino que tienen que ser una organización jerárquica, estaríamos hablando de un principio de ordenación fundamental. Si no fuese este el caso al menos estamos siendo testigos de una curiosa analogía.

5. Coordinación, *communitas* y neurofisiología

Ya sostuvimos que la conformidad a los órdenes invariables no solo permite a los miembros de las congregaciones indicar la aceptación de tales órdenes, sino también unificarse a través de la coordinación de sus actos individuales de aceptación. Esta coordinación tiene a menudo consecuencias tanto sociales como cognitivas y afectivas. dando origen a un determinado estado mental, además de social, aspecto ya señalado por Radcliffe-Brown en su debate sobre la danza ritual que tiene lugar en la isla de Andaman.

> Mientras el que danza se pierde dentro del baile, al mismo tiempo que es absorbido dentro de la comunidad unificada, encuentra un estado de placer en el que se siente lleno de una energía más alta de la que posee en un estado normal [...] encontrándose al mismo tiempo en armonía completa y extática con los demás miembros de su comunidad [...] (1922, pág. 252).

Esto supone mucho más que la reminiscencia de la «efervescencia» de Durkheim y de lo que Turner ha llamado *communitas*, un estado mental y social generado por el ritual, muy diferente a la organización y el pensamiento dominados por la racionalidad que prevalecen en el tiempo cotidiano, a través de los cuales personas y grupos operan en sus asuntos diarios. De acuerdo con Laughlin, McManus y d'Aquili:

> el principal efecto neurofisiológico de la conducta ritual individual, y la base sensorial contextualizada ritualmente, podría ser el de bloquear la actividad del hemisferio cerebral dominante y reducir la superficie normal de adaptación del ego a procesos de pensamiento no lineales, dirigidos por imágenes y afectos [...] un decrecimiento en el funcionamiento del lóbulo dominante invita a un cambio en la predominancia hacia el funcionamiento atemporal basado en la imagen del hemisferio no dominante.
> En esencia las técnicas de ritual neutralizan [...] el funcionamiento del modo conceptual analítico, trayendo a primer plano un funcionamiento desarrollado con anterioridad [...]. Este modo asocia aspectos de la experiencia de manera transductiva; es decir, produce asociaciones laterales [...] basadas en la similitud, igualdad de clase de sus miembros, o afinidad emocional.
> Este modo es más participativo y menos descentrado de lo que propone su propia definición conceptual, y consiste en imágenes que se enmarcan dentro de campos de afecto más que en conceptos enmarcados en campos de relaciones lógicas (1969, pág. 277).

Ya he comentado que la generación ritual de la *communitas* se basa a menudo en un grado considerable en los tempos impuestos por el ritual, en su repetitividad y, más fundamentalmente, en el ritmo[1]. Retomando este debate, los tempos que se encargan de coordinar el canto ritual, las canciones y la danza rituales, son típicamente más rápidos que aquellos característicos de la interacción social ordinaria, dando origen así a una sincronización más exacta de la que es normal en la actividad social ordinaria. De hecho, el tempo de algunos elementos de las actuaciones rituales puede ser más propio de los procesos orgánicos que de los procesos sociales; el ritmo de la percusión puede aproximarse al del latido del corazón y, al sincionizar los movimientos de los danzantes y unificar sus voces en el canto del himno, parece aunar sus respiraciones y ritmos cardiacos, y así parece unificar los miembros aislados de la congregación conformando un único ser vivo de dimensión mayor.

Estos datos nos llevan a considerar las consecuencias neurofisiológicas de la participación en el ritual. A pesar de lo extraño que pueda

[1] Apenas es necesario señalar que muchos o incluso la mayoría de los rituales religiosos occidentales son deficientes en ritmos.

parecer a los miembros de una sociedad que da un valor excepcionalmente elevado a lo que considera pensamiento racional no modificado, la alteración de la consciencia por el ritual alteración de la consciencia por el ritual está ampliamente extendida si no es, de hecho, culturalmente universal. Bourguignon (1972, pág. 418), hace años, encontró formas institucionalizadas de disociación en el 89 por ciento de los casos entre una muestra de 488 sociedades en las cuales existían datos etnográficos suficientes para hacer un juicio extensivo.

La investigación sustancial, gran parte de ella experimental, se ha basado en la naturaleza neurofisiológica específica de la consciencia ritual, y en la manera en que esta podía ser inducida a través de características particulares de la ejecución del ritual. Eugene d'Aquili, Charles Laughlin, y John McManus en un trabajo anterior (1979), y Barbara Lex (1979) han resumido los resultados de muchas de sus investigaciones en el curso de sus propios análisis. Esta importante obra ha sido olvidada durante mucho tiempo por los antropólogos culturales.

Es importante, primero, el hecho de que los efectos fisiológicos de la participación en el ritual no estén limitados a las funciones cerebrales. El sistema nervioso en general es afectado, y del mismo modo puede ocurrir con las vísceras y los músculos estriados. Tal y como dice Lex (pág. 119), el sistema nervioso opera como una unidad, y los órganos del cuerpo están interconectados de manera homeostática a través del sistema nervioso. Podría ocurrir incluso que los efectos no se originasen en el sistema nervioso. Los movimientos prolongados, como por ejemplo en el caso de la danza, pueden estimular los propioceptores de músculos, tendones y ligamentos, y la excitación puede partir de las profundidades menos conscientes del organismo hasta su plena conciencia.

La naturaleza rítmica y repetitiva de muchos rituales parece ser de importancia fundamental, ya que los ritmos de la ceremonia arrastran a los ritmos biológicos de los participantes. Es decir, «El ritmo externo se convierte en el sincronizador que establece los relojes internos de estos ritmos acelerados» (Chapple 1970, pág. 38, citado por Lex 1979, pág. 122). A la vez, según d'Aquili y Laughlin (1979, pág. 158), «hay cada vez mayor evidencia de que el comportamiento rítmico y repetitivo coordina las descargas límbicas —es decir, los estados afectivos— de un grupo [...] Puede generar un nivel de excitación placentero y

razonablemente uniforme entre los individuos [...]». *Así los ritmos del orden avanzan en dos direcciones al mismo tiempo: hacia la fisiología del participante por una parte y hacia el exterior, para englobar a todos los participantes, por la otra.* Como nosotros hemos anotado, el sentido de «ser» constituido por la sincronía guarda un parecido temporal más cercano al de los organismos que al de las sociedades.

Al mismo tiempo que los movimientos rítmicos prolongados de la danza estimulan los nervios receptores de los músculos, la estimulación auditiva, o cualquiera que sea la estimulación que origine el ritmo de la danza, puede llevar asociados otros ritmos que fluyen desde el cerebro, y la hiperventilación puede actuar como una «ayuda extra» para las alteraciones de la química corporal (Lex 1979, págs. 122 y ss.). «Cada una de estas manipulaciones fisiológicas, que se combinan de forma compleja dentro del contexto de un ritual [...] genera un bombardeo de estímulos en el sistema nervioso humano» (Lex 1979, pág. 124).

El hemisferio cerebral no dominante —normalmente el derecho— parece convertirse en el protagonista en el momento en que el ritual tiene lugar. De hecho, los mecanismos del ritual —el ritmo, la repetición, la ingestión de drogas, la respiración acelerada, el dolor y otros tantos— parecen corresponder de forma natural al hemisferio derecho, o «llevar» o «conducir» el estado mental hacia este lugar, y por esa razón de tipo general Felicitas Goodman los denomina «comportamientos conductivos» (1972, pág. 74, citado por Lex 1979, pág. 121). En contraste con el hemisferio cerebral izquierdo, en el que se sitúan el discurso, el pensamiento analítico lineal y el sentido de la duración, el hemisferio derecho incluye entre sus especificidades la percepción tonal y espacial, el reconocimiento de patrones «incluidos aquellos que constituyen la emoción y otros estados del fuero interno», y una comprensión más sintética y holística. La habilidad lingüística del hemisferio derecho está limitada y privada de cualquier aspecto temporal. En términos generales dentro de su trabajo, el hemisferio cerebral izquierdo está asociado al pensamiento discursivo, al tiempo cotidiano y a lo sagrado; el hemisferio derecho estará relacionado con la experiencia no discursiva, con el «tiempo fuera del tiempo» o eternidad, y con lo numinoso.

El hecho de que el hemisferio no dominante sea el lugar donde se ubica la comprensión holística podría sugerir que el conocimiento

de todo aquello que comprende lo sagrado se encuentra también entre sus funciones. Podría ocurrir, sin embargo, que la integración de lo sagrado proceda de la unión del funcionamiento de ambos hemisferios. De hecho, d'Aquili y Laughlin (1979, pág. 175) proponen que en estados supremos de consciencia alterada por el ritual ambos hemisferios funcionan de manera simultánea más que de forma alternativa. Este hecho puede ser paralelo a la situación de los dos subsistemas de los sistemas autónomos nerviosos, de los que los hemisferios son las «representaciones cerebrales» (d'Aquili y Laughlin 1979, pág. 175) o estar causalmente relacionado con ella. De acuerdo con Lex (1979, pág. 137), en la primera fase de la excitación, la capacidad de reacción del subsistema simpático o la del parasimpático se incrementa al mismo tiempo que la del otro decrece. Si la estimulación continúa, comienza entonces la segunda fase en el momento en el que el sistema no sensibilizado se encuentra completamente inhibido. Estímulos que normalmente suscitan una respuesta en el sistema inhibido evocan entonces respuestas en el sistema sensibilizado. En la fase final, la reciprocidad entre los subsistemas fracasa, o se encuentra reducida, y ambos se descargan a la vez. Este tercer estado se alcanza en el orgasmo, en el sueño denominado REM (*Rapid Eye Movement*; Movimiento Rápido Ocular), así como en el Zen, en la meditación del Yoga y en los estados de éxtasis, pero también podemos encontrarlo bajo una situación de estrés prolongado y en algunos estados psicopáticos.

Incluso a nivel más profundo, los dos subsistemas de los sistemas nerviosos autónomos se articulan con las estructuras somáticas no neurales. Lex (1979, pág. 135), siguiendo a Hess, nos habla de la integración automática-somática en términos de sistemas ergotrópicos y trofotrópicos. El primero «consiste en descargas simpáticas suplementarias, aumento del tono muscular y excitación de la corteza cerebral que se manifiesta en forma de ritmos [corticales] en reposo «desincronizados». El patrón trofotrópico incluye altas descargas del sistema parasimpático, músculos del esqueleto relajados y ritmos corticales sincronizados». Los estados de éxtasis están caracterizados por originar simultáneamente la relajación típica de la respuesta trofotrópica y la vigilancia cortical de la respuesta ergotrópica.

El efecto cognitivo del funcionamiento simultáneo de los sistemas trofotrópico y ergotrópico, los subsistemas simpático y parasimpático,

y del hemisferio derecho y el izquierdo, es, de acuerdo con d'Aquili y Laughlin (1979, págs. 175 y ss.), una sensación de unificación de opuestos, de armonía con el universo, de unidad con los otros miembros de la congregación, e incluso de unidad del propio ser con Dios. Lo numinoso y lo sagrado están enraizados en las profundidades orgánicas del ser humano.

6. Eternidad

Retornemos a la aparente paradoja de un movimiento más allá de los límites del tiempo social, que se manifiesta en dos direcciones de manera simultánea. En el capítulo 4, insisto, ya se afirmaba que en el ritual los participantes se fusionan con el orden ceremonial que están llevando a cabo. Aunque por razones de claridad ha hablado de un movimiento en dos direcciones a partir de la región temporal de la acción social, en realidad no es así, ya que lo vivo y lo eterno se funden en un solo aspecto en los ejecutantes. Lo eterno se hace vital al mismo tiempo que lo vivo —los vivos— participa en el proceso, llegando a ser parte de lo inmutable. Y a medida que lo eterno se hace vital, lo vital parece convertirse en eterno. Los signos de inmortalidad pueden tener lugar en actuaciones que suceden en consonancia con los ritmos multitemporales de la liturgia, y es aquí precisamente donde tal vez estemos desvelando cuál es la base posible para experimentar la creencia en la inmortalidad, o incluso de la idea de inmortalidad en sí misma.

He tomado, por así decirlo, de manera prestada el término eternidad para introducirlo en el debate sin haber hablado previamente de su definición. Hay más de un concepto de eternidad, por supuesto, pero al menos dos de ellos parecen intrínsecos a la forma del ritual.

El primero es la «recurrencia sin fin», repetición ilimitada. Esta noción está, por supuesto, implícita en la repetición de rituales, y hemos observado en un apartado anterior de este capítulo que la repetición periódica impone un rejuvenecimiento cíclico en los procesos cotidianos que, de otra manera, seguirían un sendero uniforme en dirección al postulado que confirma la segunda ley de la termodinámica: hacia la degradación medioambiental, el trastorno social, la

anarquía y la muerte (véase Eliade 1959). Los órdenes litúrgicos pueden, de hecho, ofrecer la impresión de efectuar lo imposible o lo milagroso, es decir, de transferir no solo aquello que está para siempre perdido en el curso de la historia, sino perdido por la muerte en sí misma, desde el dominio de lo que es irreversible hasta el dominio de lo recurrente. Como dice Leach, es común la afirmación en el ritual, tácita si no explícitamente, de «que la muerte y el nacimiento son la misma cosa; que el nacimiento sigue a la muerte de la misma forma que la muerte es consecutiva al nacimiento. Este hecho parece favorecer la negación del segundo aspecto del tiempo (irreversibilidad) igualándolo con el primero (repetitividad)» (Leach 1961, pág. 125). En este aspecto, es significativo que las representaciones del nacimiento sean comunes en los ritos de paso y que, por necesidad, son continuación de las representaciones de la muerte. Si los iconos o los símbolos del nacimiento no fuesen precedidos de aquellos que representan a la muerte, no podrían representar renacimiento alguno. De esta manera, los ritos de paso proporcionan así modelos de sucesión en los que la muerte biológica y los ritos asociados con ella constituyen tanto el principio como el fin. Incluso la ausencia de inversiones explícitas de la secuencia del nacimiento seguido por la muerte, que inevitablemente prevalece en el mundo terrenal, la misma ejecución de los rituales, destacada por ser una de las repeticiones más perfectas de entre todos los eventos sociales, implica que no todo está perdido en el tiempo, y aquello que no está perdido puede incluir la noción de vida en sí misma. Un orden reiterativo preciso se hace vital en la ejecución del ritual al mismo tiempo que los requisitos de la ejecución hacen que la actividad vitalizadora sea más o menos recurrente, y es precisamente en este aspecto donde también pueden residir los signos de inmortalidad.

Lo irreversible del camino «rectilíneo» a través de la vida, mediante estos movimientos de ritual, no sólo se hace parecer recurrente —una incesante repetición de ciclos o una alternancia creciente entre la vida y la muerte— sino también natural o incluso cósmico. Van Gennep concluye su obra diciendo

> Finalmente, la serie de transiciones humanas se ha vinculado entre algunos pueblos con los tránsitos celestes, con las revoluciones de

> los planetas y con las fases de la Luna. Es, de hecho, una concepción cósmica que relaciona los estados de la existencia humana con aquellos de la vida vegetal y animal que, mediante un tipo de augurio precientífico, los une a los grandes ritmos del universo (1960, pág. 194).

La recurrencia de vidas es una concepción que puede ponerse en práctica en el campo del tiempo cotidiano. Aquellos que han nacido podrían aquí nacer de nuevo y, si no ahora, en un periodo similar, en sus aspectos esenciales, al del presente. Por eso, la eterna repetición nos devuelve siempre al tiempo cotidiano. Podría así, conformar una alternativa a la concepción de un flujo completamente irreversible, pero que no escapa a la historia ni a sus miserias kármicas.

No obstante, si la recurrencia sin fin es en sí misma una concepción de eternidad, sería difícilmente la única, y no sería por sí misma autosuficiente, ya que la repetición es inconcebible si no asumimos la idea de inmutabilidad. Lo que queremos decir es que cualquier cosa que se repite debe ser considerada como inmutable, porque si no fuese así, el evento sucesivo no sería repetición del anterior. Y por eso existe todavía un sentido más profundo de lo eterno, no como repetición sin fin, sino como la duración no sucesiva absoluta de la inmutabilidad total de aquello que se repite, duración no sucesiva de lo que no está precedido ni seguido por nada, lo que está «ni por venir ni ya pasado», sino lo que siempre fue y lo que siempre será. En el ritual uno siempre vuelve a aquello que nunca cambia, a aquello que está puntillosamente repetido en cada ejecución. De la misma forma que el rejuvenecimiento que Eliade (1959, *passim*), siguiendo a Nietzsche, denomina el «Eterno Retorno», se lleva a cabo mediante repeticiones precisas del ritual y órdenes litúrgicos completos. También la inmutabilidad es una cualidad necesaria de aquello que se repite con precisión. En la repetición detallada del ritual, lo que nunca cambia es, al menos, puesto a la vista y quizá observado, si es que no es comprendido, por aquellos que lo lo ponen a disposición de sus propios sentidos.

Podríamos decir que la noción de lo inmutable se aleja del mundo físico, fuera de los límites de aquello que puede disolverse o transformarse con el tiempo, ya que la naturaleza mutable de los objetos físicos puede constituir una inevitable extrapolación de la experiencia sensorial. Decir esto significa que la noción de inmutabilidad absoluta

conlleva la noción de verdad absoluta, ya que todo aquello que son cambios físicos, todo lo que es eternamente inmutable es aquello que es verdad eterna. Los postulados matemáticos eran considerados por San Agustín como «verdades eternas», y así se caracterizan las concepciones aparentemente inmutables codificadas en cánones ejecutados con precisión. Retomaremos esta relación entre verdad y representación del ritual en el capítulo 11. De momento, me gustaría dejar claro que mientras que la repetición sin fin rechaza, por así decirlo, el flujo direccional del tiempo, la inmutabilidad de aquello que se repite trasciende a dicho flujo. Tal y como Buber (1952, pág. 14) escribe, «la verdad, la verdad divina, parte de la eternidad y en ella reside, y [...] la devoción a la verdad, lo que nosotros llamamos verdad humana, participa de la eternidad». Esto nos lleva a una segunda observación. En la fusión de lo vivo y lo eterno que tiene lugar en aquellos intervalos que la liturgia roba del tiempo cotidiano, deben encontrarse signos de una inmortalidad más profunda que la que existe en los rejuvenecimientos y renacimientos implícitos en la recurrencia sin fin. Existe una unión con la misma eternidad en el estado místico llamado «Nirvana» por budistas e hinduistas, aunque conocidos por muchas más personas. La verdad, la inmortalidad y la eternidad emergen y pueden ser asimiladas en el momento litúrgico.

Resumiendo, dos nociones diferentes de eternidad han sido analizadas; repetición incesante y absoluta inmutabilidad. Ambas son intrínsecas a la detallada repetición de los rituales; retorno eterno a la repetición en sí, e inmutabilidad del canon que se repite detalladamente. La eternidad en cualquiera o en ambos casos es, así, un atributo de cualquier orden que esté codificado en el canon.

Los análisis presentados en esta obra deben aclarar que lo eterno no es todo aquello que está representado en los intervalos litúrgicos, por supuesto. Los cambios en los estados que prevalecen en el tiempo cotidiano también se manifiestan afectados durante estos intervalos; como ocurre en todas las operaciones casi instantáneas de los ordenadores, los valores significativos de las variables son consecuencia de las transformaciones completadas durante los intervalos que las preceden. El hincapié sobre la inmutabilidad del canon no niega las variaciones permitidas en las ejecuciones —que pueden ser incluso demandadas por el propio canon—, aquellas variaciones debatidas en capítulos anterio-

res que portan mensajes autorreferenciales; tampoco rechaza las consecuencias performativas de la unión de lo canónico y lo autorreferencial. El hecho de que esa inmutabilidad se presente al mismo tiempo que se efectúan las transformaciones del ritual, no es paradójico. Un ejemplo que viene fácilmente a la mente, quizá insulsamente mecánico pero que es característicamente familiar, es el del cilindro giratorio de una imprenta. Del mismo modo que la prensa imprime un mensaje aparentemente invariable sobre el papel que pasa a través de ella, el orden litúrgico imprime mensajes aparentemente fijos sobre individuos particulares y sobre la sociedad en conjunto en intervalos que él mismo impone a la duración continua.

7. Mito e historia

Hemos considerado por una parte el tiempo cotidiano, y los intervalos litúrgicos por otra. Ahora nos aproximamos a evaluar la interacción entre ambos. Las formas narrativas típicas para relatar sucesos acaecidos en el tiempo cotidiano son, por usar una terminología generalizada, la crónica y la biografía, mientras que la realización de la eternidad y la conexión que el tiempo tiene con ella se representan en los mitos, relatos de sucesos únicos en los que la esencia de la vida y la historia adquieren el ser, y sobre el cómo y el porqué han tomado las formas posteriormente experimentadas. La singularidad de todos los sucesos míticos es radicalmente diferente de las particularidades de los eventos acaecidos en las secuencias que construyen las vidas y las historias, ya que no están limitadas por ninguna «ley natural» culturalmente construida que prevalezca posteriormente. Ocurriendo una vez y solo una vez, pueden ser equivalentes informativos de la clase de eventos que los cosmólogos modernos, considerando los orígenes del universo, llaman «singularidades» (véase Hawking 1988). En contraste, y a pesar de que ninguna biografía tiene por objeto responder a otra, las biografías están compuestas en toda su variedad de eventos y experiencias ontológicamente similares. Además, la irreversibilidad de la historia es «estadística» por definición (la improbabilidad de que exista una secuencia histórica que nos conduzca, digamos, por ejemplo, a la reconstrucción del Imperio Romano es incalculablemente

alta), pero la irreversibilidad del suceso mítico es «mecánica» o «estructural». Como tal es absoluta. Los términos de la creación pueden, por supuesto, sugerir que el mundo estaría desierto si el hombre no realizara ciertos ritos, pero para los fundamentos de la creación en sí mismos no tener existencia es imposible, y no simplemente improbable.

Las estructuras de acuerdo a las cuales las acciones terrenales tienen lugar engloban los órdenes que prevalecen en ciertos lugares durante determinados periodos. En contraste, como ha expresado Turner (1967, pág. 98) los intervalos desestructurados entre periodos representan «lo que es, de hecho, a menudo considerado como desligado, lo infinito, lo ilimitado». Aquello que se representa en los periodos de «tiempo fuera del tiempo» de la liturgia es probable que sea considerado como libre de particulares tiempos y lugares o, al menos, ni ligado a ellos ni limitado por ellos. Si la esencia de la historia es el paso de lo particular, la esencia del orden litúrgico es la repetición de lo inmutable. Las actividades cotidianas son intrínsecamente ambiguas, y los eventos a los que dan origen o a los que responden se pierden continuamente en un pasado irremediable. En contraste, los actos litúrgicos recuperan repetidamente lo eterno que, no siendo otra cosa que inmutable, es intrínsecamente cierto, y de esa forma es también moral e incluso adecuado. Las leyes del tiempo fuera del tiempo pueden servir para explicar los orígenes y diferentes estados de los eventos y los procesos históricos, y así proporcionar fundamentos para su mejor comprensión, pero no pertenecen en sí a la historia. De hecho, permanecen frente a la historia e incluso proporcionan modelos bajo cuyos términos los eventos son juzgados. Y el mismo caso que ocurre con las historias lo podemos aplicar a las existencias.

Aquello que ocurre en intervalos de ritual no es histórico pero, sucediendo una vez, es eterno, y al participar en un canon escapa del flujo del tiempo hacia lo «que de hecho se considera a menudo como lo ilimitado, lo infinito», lo perpetuo, la moral íntegra, la verdad absoluta y la inmortalidad. En un capítulo posterior trataremos acerca de cómo estos y otros conceptos pueden converger en la experiencia de la divinidad. Por ahora basta reiterar que la imposición de secuencias litúrgicas sobre la duración establece un orden temporal compuesto de dos estados temporales, siendo las características de uno virtualmente inversas a las del otro. Pero la liturgia no solo crea dos «estados» de tiempo. Los relaciona mutuamente.

8. Lo innumerable frente a lo eterno

Podemos afirmar que el registro de la historia, particularmente a través de la escritura, podría ser el mayor enemigo de la eternidad. La historia escrita expande el ámbito de T, considerado como una memoria social histórica, de unas pocas generaciones hasta miles de años en algunos casos, permitiendo de esta forma a la persona erudita saber que cada vez más de aquello que la persona no ilustrada considera inmutable, en realidad sí cambia, pero a ritmos o frecuencias imperceptibles en existencias concretas o incluso en el curso de pocas generaciones. La aritmética ayuda a la alfebtización a disolver la inmutabilidad. Quizá como consecuencia, la concepción de eternidad —si propiamente se puede llamar así— dominante en nuestra sociedad no se da como repetición incesante ni como duración absoluta sin ningún tipo de divisiones. Se trata de una irreversibilidad sin decrecimiento alguno y sin final. La imposición de una serie continuada de números sobre la duración puede incluso englobar tal noción. Cuando los años son numerados en secuencias continuas indefinidas, la primera órbita de la Tierra alrededor del sol se encuentra dentro del alcance del tiempo, y de la misma forma, por extensión, representa el evento singular más remoto que, algunos comentan, dio principio al universo. Y ese mismo tiempo será el que alcance el final del mundo[2]. Pero nada permanece inmutable en todos los años que los números distinguen excepto el propio número de cada año: se van uno a uno. Cuando se numeran los años, la irreversibilidad incesante continuará hasta el juicio, o hasta que el calor se desvanezca congelando finalmente el último movimiento del cosmos. Todo aquello que la periodicidad o la alternancia de años numerados parece subordinado a la inexorable corriente lineal del tiempo. Bajo tales circunstancias incluso las repeticiones más detalladas del ritual pueden parecer nada más que ejecuciones similares a aquellas que tuvieron lugar en el pasado. Su fuerza como

---

[2] Frederick C. Adams y Gregory Laughlin predicen que el universo llegará a lo que se puede considerar como su fin dentro de 10^{100} años, billón de años arriba o abajo, con los agujeros negros más grandes que galaxias, las cuales se habrán evaporado, solo quedarán los productos de desecho: principalmente fotones de enorme longitud de onda, neutrones, electrones y positrones. Adams, Fred y Gregory Laughlin. «A Dying Universe», *Reviews of Modern Physics*, Abril, 1997.

ley puede disminuir al convertirse en simple repetición de su promulgación.

La irreversibilidad sin fin es, como mucho, una concepción empobrecida de la eternidad, y resulta incómoda. De hecho, en la medida en que se encuentra dentro del tiempo ordinario sería impropio pensar en tal concepción como una forma de eternidad en absoluto. Sería más preciso decir que la numeración, cuando se impone al tiempo, sustituye lo eterno por lo innumerable. Sea cual sea el caso, mientras otras concepciones de eternidad engrandecen la existencia ofreciendo consuelo desde la ruina del tiempo, a través de los descansos que proporcionan los intervalos durante los cuales el sentido de la inmortalidad podría ser momentáneamente asimilado, la numeración de los años, expandiéndose siempre hacia adelante y hacia atrás, resalta implacablemente la transitoriedad e insignificancia de la efímera existencia humana. Es el sentido absolutamente métrico de la duración contra el que deben contender las concepciones de eternidad generadas por el ritual, no solo porque lo que sucede en el tiempo cotidiano es efímero sino porque el tiempo cotidiano en sí mismo puede ser inmenso. Pero lo eterno tiene aún una desventaja cada vez mayor en su lucha con lo innumerable, ya que el dominio de los números se hace cada vez más fuerte.

Consecuentemente la numeración de los días y las horas y, finalmente, minutos y segundos, se une a la numeración de los años para anular la eternidad. Si se numeran tanto las duraciones amplias como las pequeñas, no podremos escapar por más tiempo a la ruina del tiempo al entrar en la eternidad del ritual incluso por un momento, ya que cuando regresemos difícilmente evitaremos saber que nuestra visita al ritual ha durado, digamos, desde las tres hasta las cinco de un día cualquiera, de un determinado mes de algún año. El tiempo sin límite no solo no es eternidad sino que vence a la eternidad, reduciéndola a la insignificancia o a la superstición. Cuando los momentos de eternidad se engloban por completo en un tiempo que se mueve inexorablemente hacia la entropía de los signos de inmortalidad experimentados en ellos es probable que no parezcan más que ilusiones, y el único lugar de descanso posible para la eternidad se convierte en asunto cuestionable a partir de hoy. Los números dejan a la eternidad, la que una vez formó la vida y la infundió, en las manos de la muer-

te. Ya que lo eterno se destierra de la vida por lo simplemente innumerable, nos hemos quedado con lo que Eliade (1957) llamó «los terrores de la historia», desesperanzados y temerosos frente a la aniquilación inevitable y sin sentido.

8

Simultaneidad y jerarquía

Al principio del capítulo 6, sugería que las liturgias, en una analogía con las cámaras, se realizan en lo que debe ser tomado como tres dimensiones. El mismo capítulo 6 estaba dedicado a la dimensión secuencial, que es, obviamente, la más temporal de las tres, la única que puede parecerse en longitud a una cámara o, más dinámicamente, alcanzar la longitud de esa cámara y, en el curso de esta procesión, organizar el tiempo, o mejor dicho, la temporalidad. Debería considerarse la división de la duración no marcada en periodos que constituyen el tiempo cotidiano, que desembocó, en el capítulo 7, en un análisis de los intervalos en los que se separaban los periodos cotidianos y de las condiciones temporales así como los estados de consciencia y sociedad que prevalecen en estos intervalos, y así, a la generación dentro de ellos de la eternidad.

Al mismo tiempo, hemos desembocado en lo que debo llamar la dimensión simultánea de los órdenes litúrgicos sincrónicos. Debo evitar deliberadamente el término «sincrónico», reservándolo para un modo más general de análisis, mientras que aquí me quiero referir a la *percepción*, que no al modo de *análisis*, de donde la temporalidad ha sido eliminada.

He comentado que la significación o significado de cualquier orden litúrgico en cierto grado explica cómo una cosa sigue a otra en un orden fijo, pero sólo en un cierto grado. En algunos momentos, si no en todos, durante la exposición de la secuencia, los participantes deben enfrentarse a una multiplicidad de los *significados* en una o más representaciones, que son percibidos de forma simultánea. Principalmente, ahora nos interesa aclarar la extensión concreta de los *significados* representados y que deben ser simultáneamente comprendidos.

Se dice que este tipo de representaciones de los rituales son «multivocálicas». Con diferencia, el ejemplo más famoso en la bibliografía antropológica es, entre los Ndembu, *el árbol Mudyi*, del que Víctor Turner ha hablado brillantemente de él en un gran número de publicaciones en las que enumera hasta diecinueve *significados* diferentes y presentes de forma simultánea (por ejemplo, 1967, *passim*).

1. El *yu min rumbim*

El *yu min rumbim* de los Maring, un arbolito como el *Mudyi*, es al menos tan complejo. Una breve consideración del «panteón» de los Maring y algunos aspectos del ciclo ritual de los Maring es totalmente necesario para que podamos entender esta «representación ritual», que puede usarse para ejemplificar las tres dimensiones litúrgicas.

En el capítulo 3 nos referíamos a cualidades indexadas de la plantación del *rumbim*, y el capítulo 6 está destinado a la interpretación del tiempo y la organización de las actividades. El texto que sigue destacará los acuerdos que esto representa en lo que normalmente se ha llamado modo «simbólico». Partes de esta argumentación han sido, más o menos, presentadas en detalle en otras publicaciones (Buchbinder y Rappaport, 1976; Rappaport, 1968, 1979), pero la conveniencia y la continuidad sugieren integrarlos aquí.

La plantación del *rumbim* fue tratada en anteriores discusiones: termina guerras y comienza treguas santificadas, pero su significación no se agota ni en sus consecuencias políticas ni en su contenido indexado. Representa o constituye, además, los términos fundamentales de la cosmología de los Maring, los términos espirituales y estructurales por los que el mundo es comprendido y las relaciones dentro de los cuales es gobernado.

Antes de proceder al ciclo ritual y al mismo ritual, es necesario hacer una breve referencia a los espíritus hacia los que este está dirigido, las categorías que ellos encarnan, y las relaciones entre ellos.

Los espíritus de los Maring se dividen en dos grupos opuestos, uno de los cuales ocupa los ámbitos elevados, y el otro grupo los bajos. Entre los que ocupan el lugar más alto, se cuentan los Espíritus Rojos (*Rauа Mugi*) y la Mujer Humo (*Kun Kase Ambra*). Los Espíritus Rojos de cada clan patrilineal habitan la parte más alta del bosque

de ese clan. Se dice que la Mujer Humo tiene su residencia en el punto más alto del territorio del clan, pero se entiende que su hogar está en la cumbre del monte Oipor, el punto más alto de la zona del río Simbai-Jimi.

La Mujer Humo nunca fue humana. Se comporta como algo intermedio entre todas las categorías vivientes y las otras categorías de los espíritus. Los chamanes (*kun kase yu*) se comunican con ella en sesiones de espiritismo, llevadas a cabo en las oscuras casas de los hombres, y a menudo duran toda la noche, inhalando profundamente el humo de los fuertes cigarros nativos y expulsando sus *nomane* (término que en algunos contextos significa «pensamiento», en otros «tradición» o «cultura», pero que aquí significa la parte consciente de uno mismo que sobrevive a la muerte) por sus orificios nasales para que vuele a las casas de la Mujer Humo en los lugares más altos, y la escolte de regreso a la sesión. Ella penetra en la cabeza del chamán a través de la nariz y, hablando a través de su boca, informa a los vivientes de los deseos de los muertos. Los chamanes se comunican con la Mujer Humo antes de todos los rituales importantes, y también en muchas otras ocasiones.

Aunque este espíritu es femenino, no tiene ninguna relación con las mujeres. Los chamanes femeninos son virtualmente inexistentes: la única que conozco era considerada absurda por la mayoría de los hombres. La Mujer Humo nunca ha tenido relación alguna con la fertilidad y, aunque, generalmente, no se opone a las mujeres, quizá sí sea contraria a la sexualidad de las mujeres vivientes. Cuando un hombre la «descubre» por primera vez, debería abstenerse de tener relaciones sexuales por un tiempo indefinido, porque se considera que él se ha convertido en el marido de la Mujer Humo, quien puede, por los celos, hacer daño a cualquier mujer con la cual él se viera relacionado.

Los Espíritus Rojos son espíritus de aquellos que han matado o han muerto en la guerra. Las especies incluidas en la categoría *ma* —mayoritariamente los marsupiales arbóreos de gran altura, pero incluyendo también a algunos grandes roedores— se dice que son los cerdos de los Espíritus Rojos, pero aparte de estar en cierta medida relacionados con la cacería y la caza con trampas de estos animales, no tienen más interés en las actividades de subsistencia que el que tiene la Mujer Humo. Puesto que están relacionados con la parte alta del territorio,

están relacionados con la parte alta del cuerpo. Pueden causar enfermedades de la cabeza y del tórax, y su ayuda se solicita cuando dichas aflicciones tienen otras causas. Lo que más les preocupa, sin embargo, son las relaciones de su grupo con otros grupos locales, particularmente en la guerra. Los rituales de guerra están dirigidos mayoritariamente a ellos, que son los que refuerzan los tabúes asociados con la guerra.

Sus cualidades generales están reflejadas en los términos a través de los cuales son nombrados en un ritual. A menudo estos son llamados *Norum-Kombri* y *Runge-Yinye*. Los *Kombri* son los casuarios, grandes y peligrosos pájaros que viven principalmente en la parte alta de los bosques y cuya carne rica en grasa es más apreciada que el cerdo. Las plumas de los casuarios adornan las cabezas de los hombres cuando van a luchar. Los *Norum* son orquídeas epifitas con fuertes tallos que crecen en la parte alta de los árboles. *Runge* es el sol y *yinye* es el fuego. Se dice que los Espíritus Rojos son *rombanda*, que en otros contextos puede significar simplemente «caliente», aunque en este contexto el término también implica sequedad, dureza, fuerza, belicosidad y ferocidad.

Las dos clases de espíritus que moran en las partes más bajas de los territorios a veces son llamados colectivamente *Raua Mai*. *Mai* parece significar antecedente en un sentido biológico: un bulbo de malanga (*ndong*) del que crecen rizomas es un *ndong mai*; una mujer que ha dado a luz es *ambra mai*; y los hombres mayores son los *yu mai*.

Entre los *Raua Mai* figura, en primer lugar, *Koipa Mangiang*, quien, al igual que la Mujer Humo, nunca fue humano. Se dice que este habita en charcas en las corrientes que seccionan la ladera de la montaña y, así como los marsupiales son los cerdos de los Espíritus Rojos, se dice que las anguilas son sus cerdos.

Cerca, en los troncos de los árboles más grandes, en el punto más recóndito de los restos de bosque, viven los *Raua Tukump*, los espíritus de aquellos que murieron por enfermedad o accidente. El término *tukump* se refiere a la corrupción sobrenatural que puede contaminar los sitios y dañar a las personas, o a las entidades algunas veces ligeramente luminiscentes que brotan a partir de los objetos o sustancias podridas.

Así como los Espíritus Rojos están relacionados con la parte superior del cuerpo, los «Espíritus de la Putrefacción» están asociados con

la parte inferior —el vientre, los órganos reproductores y las piernas— y ambos podrían dañar o curar dichas partes. Estos y los *Koipa Mangiang* tienen menos papeles que representar en los rituales de guerra. pero les concierne más aquello que se refiere a la fertilidad de las mujeres, los cerdos y los huertos, por lo que los rituales que se relacionan con la fertilidad se dirigen fundamentalmente a estos espíritus. Así, *Koipa Mangiang* tiene la autoridad en estas cuestiones y los Espíritus de la Putrefacción actúan como intermediarios de este, pero su dominio no está limitado a la fertilidad. De entre los espíritus mayores, solamente él mata (aunque otros espíritus pueden pedirle que lo haga). Por consiguiente, *Koipa Mangiang* tiene un aspecto tanto temeroso como benigno.

Se dice que los de la zona superior son «calientes» y los de la zona inferior son *kinim*, que algunas veces, simplemente, significa frío. Aquí *kinim* tiene también el significado de humedad: el zumo de la caña de azúcar de caña es *kinim*. También lo es el agua y todas las criaturas que viven en el agua. Se dice que las mujeres son húmedas debido a sus secreciones vaginales.

Los Maring observan que las condiciones frías y húmedas producen la disolución de la materia orgánica y su reabsorción hacia la tierra de la cual brotó. Para ellos el deterioro de la vegetación favorece la fertilidad de los huertos. Nueva vida brota de la putrefacción de las cosas que una vez vivieron; lo que está vivo se disolverá, sosteniendo así la vida por venir. Pero sea o no beneficioso para el desarrollo, lo que está deteriorándose está muerto o se está muriendo. La fertilidad está, así, estrechamente vinculada a la muerte en la cosmología de los Maring. Esta cercanía esta representada por la unión de estas en la figura de *Koipa Mangiang*.

Ambos, el calentamiento y la frialdad, la fuerza y la fertilidad, son. bajo el punto de vista de los Maring, necesarios para la supervivencia, para una exitosa defensa de la tierra y para un exitoso cultivo de la tierra defendida. Pero ambos grupos de cualidades son contradictorios y, por tanto peligrosos uno para el otro. Algunas actividades deben ser, por tanto, segregadas de las otras en el tiempo y en el espacio. y algunos objetos y personas deben ser aislados del contacto con otros objetos y personas durante ciertos periodos, o incluso permanentemente. De este modo, los hombres en guerra que han introducido en su inte-

rior el calor de los Espíritus Rojos deben evitar el contacto con las mujeres, porque la frialdad y la humedad de las mujeres extinguiría los fuegos espirituales que llevan dentro de ellos y, así, reducía su fuerza. Como muchos otros habitantes de las montañas de Nueva Guinea, los Maring han desarrollado unas nociones, expresadas en una mezcla de tabúes, acerca de las cualidades contaminantes de las mujeres, y se dice que demasiado contacto con las mujeres en cualquier momento debilita (véase Buchbinder y Rappaport 1976).

En resumen, las virtudes de los dos grupos de espíritus contrastan mucho entre sí. Es posible que los Espíritus de la Putrefacción y los Espíritus Rojos, que fueron parientes en vida, se sitúen entre la Mujer de Humo y los *Koipa Mangiang* en cierto sentido lógico, y así medien en la oposición de estos. Pero de mayor importancia que la mediación lógica es la mediación dinámica del ciclo ritual de los Maring. Podemos ilustrar esto con referencias a las consecuencias cosmológicas de la guerra de los Maring, y a los efectos paliativos de la plantación del *rumbim* y otros rituales en las condiciones que resultaron de la guerra.

Hemos observado que las cualidades de los Espíritus Rojos, que principalmente están relacionados con la guerra, se oponen a las de los espíritus de las zonas bajas. En efecto, las virtudes de estos últimos se cree que son enemigas de las de los Espíritus Rojos y podrían invalidar la asistencia militar que estos deben proporcionar. Por tanto es necesario que cuando la guerra sea declarada se segreguen los dos grupos de espíritus y todo lo relacionado con ellos y que toda la comunidad, especialmente los hombres, se identifique más de cerca con los Espíritus Rojos. Este hecho es consumado en un elaborado ritual durante el cual ciertos objetos llamados piedras de la lucha (*bamp ku*) son colgados de un poste central de cierta casa de ritual (*ringi ying*). Este ritual transforma la relación de los enemigos de una de fraternidad (*ngui-ngui: «hermano-hermano»*), en una formal y santificada relación de enemistad (*cenang yu: «hombres hacha»*), si es que esa relación todavía no había sido transformada en anteriores periodos de guerra. En los territorios de los *cenang yu* no se debe penetrar más que para despojarlos, y se debe tocar o tratar a los enemigos más que en estado de furia.

He señalado de pasada que en el transcurso de este ritual, en el cual sólo participan los hombres, los guerreros toman a los Espí-

ritus Rojos y los introducen en su cabeza, donde se dice que estos arden como el fuego. Las relaciones sexuales, desde este momento, están prohibidas, por supuesto, porque entran en contacto con lo frío, lo húmedo, lo suave, y las mujeres apagarían los fuegos que en ese momento arden en las calientes, duras y secas cabezas de los hombres. Por el contrario, algunos hombres de los Maring dicen que las mujeres arderían al entrar en contacto con los hombres. Por razones similares, los alimentos cocinados por las mujeres, alimentos húmedos, suaves e identificados con las zonas inferiores se convierten en tabú para los guerreros, quienes sufren además la prohibición de ingerir líquidos cuando están en el campo de batalla. La separación de todo lo relacionado con la altura y aquello relacionado con lo bajo, extrema cuando se ha iniciado la guerra, está indicada por estas y otras prohibiciones. Quizá está más claramente representada por la prohibición de comer marsupiales, los cerdos de los Espíritus Rojos, con los frutos de los *Marita pandanáceos*, que están relacionados con los Espíritus de la Putrefacción (ya que partes de sus restos mortales están enterrados en arboledas de pandanáceos). Los marsupiales y los pandanáceos pueden ser cocinados y consumidos, pero nunca juntos ni siquiera en la misma comida.

No solo los dos grupos de seres sobrenaturales son separados entre sí, sino que los que viven son separados de ambos por fuertes obligaciones. Estas se deben, incluso, a los espíritus de la zona baja, a quienes se les solicita, cuando las piedras son colgadas, que fortalezcan las piernas de los guerreros. Debido a estas deudas, entra en vigor una prohibición acerca de la caza con trampas de los marsupiales, aunque estos pueden ser comidos si es que se les dispara, pero esto ocurre muy raras veces. Las anguilas tampoco se pueden pescar ni comer. Los hombres no pueden comerlas, ya que las anguilas, al ser frías y húmedas, serían perjudiciales para su valentía, por supuesto, pero ni siquiera pueden ser atrapadas por las mujeres para el consumo porque son los cerdos de los *Koipa Mangiang*, y mientras les quede una deuda, sus cerdos no podrán ser cogidos. La guerra, en resumen, divide el universo en dos, requiriendo la separación radical de lo caliente y lo frío, de lo alto y lo bajo, lo fuerte y lo fértil, de lo masculino y lo femenino. Cuando se «declara» la guerra —cuando se cuelgan objetos llamados «piedras de la lucha» del poste central de una pequeña casa de

ritual— se activan muchos tabúes que prohíben que ciertos objetos, sustancias, alimentos, clases de personas y actividades entren en contacto[1] y fuertes deudas a favor de los muertos son asumidas por los vivos, porque a los muertos hay que pagarles por su asistencia durante la lucha.

Con el final de la guerra, comienza la reintegración del universo. En efecto, para reintroducir los asuntos a los que nos referíamos en el capítulo 6, desde el punto de vista de los Maring, la secuencia de los rituales que, en un orden invariable, constituyen el ciclo del ritual es un elaborado y prolongado procedimiento para reparar el mundo que la guerra ha destruido. Cada uno de estos pasos absuelve a los que participan en ellos de ciertas prohibiciones y, así, permite que objetos, personas y actividades que las hostilidades habían separado se unan de nuevo. La plantación del *rumbim* significa que los hombres y las mujeres pueden intimar de nuevo y que las prohibiciones sobre ciertos alimentos también en ese momento serán abolidas. En la plantación del *rumbim* cada grupo de agnados compra su autonomía y su vínculo con su parcela particular de tierra.

Cuando los antagonistas[2] determinan que hay que poner fin a la guerra, todos los miembros del grupo local —mujeres, niños, guerreros y, también, todos sus aliados— se reúnen para preparar la plantación del *rumbim*. Todas las posibles variedades de animales silvestres que se puedan comer son atrapados: marsupiales, serpientes, lagartos, ranas, ratas, insectos, gusanos, pájaros; y se recolectan plantas silvestres. Estos alimentos silvestres junto con un poco de grasa del vientre de una cerda son cocinados en un horno especial (*pubit*), de aproximadamente 0,25 metros cuadrados de superficie, hecho de corteza y dispuesto directamente sobre el suelo. Mientras la comida se está haciendo en el horno, los guerreros limpian ritualmente el carbón «caliente» que se habían aplicado cuando colgaron las «piedras de la lucha», al confirmarse las hostilidades. Cuando se abre el horno, ellos, así como las mujeres y los niños, comen de su contenido, aunque

[1] Se tardan cuatro generaciones en revocar todos los tabúes entre los descendientes de los principales antagonistas.

[2] Los antagonistas no están en comunicación directa. Son informados de las intenciones del otro a través de elementos neutrales.

mezcladas en él hay carnes que otras veces les están prohibidas, algunas porque son «frías» y otras por razones distintas.

Lo que el horno y el consumo de tales ingredientes parece representar es la fertilidad de la naturaleza y un estado natural precultural, en el que los hombres, como los animales, no conocían los tabúes y comían cualquier cosa que la naturaleza les ofrecía. La posición del horno quizá sea significativa respecto a la ausencia de discriminaciones que parece caracterizar la conceptualización de los Maring sobre el estado de naturaleza. Este se coloca directamente sobre el suelo. En contraste, los hornos en los que cocinan los cerdos dedicados a los Espíritus Rojos —algunas veces llamados «cerdos de la cabeza»— los levantan a cierta distancia del suelo, mientras que en aquellos en los que ofrecen los cerdos a los espíritus de la zona baja («cerdos piernas»), así como aquellos en los que preparan las comidas sin ritual, son auténticos «hornos de tierra»: están enterrados en el suelo. Además se podría sugerir que la fertilidad de la naturaleza está representada en el banquete por los alimentos silvestres y por el horno, que se asocian a la procreación. Debemos volver a este asunto en breve.

Cuando el banquete ha terminado, las mujeres se van y un *tondoko* joven, una variedad del *rumbim* con hojas rojas (*Cordyline fruticosa*), es plantado en medio del horno vacío. Este es el *yu min rumbim* (*yu*/hombre, *min*/sombra, sustancia viviente). Al plantarlo, cada hombre se aferra a él, y algunos hombres dicen que al aferrarse, su *min* fluye hacia la planta, donde permanecerá custodiado. Sea como sea, aunque el *rumbim* parece ser plantado principalmente para el bienestar de aquellos que lo plantan (las mujeres no pueden ni siquiera tocarlo), estos no son los únicos beneficiarios. Se dice que los hijos de los participantes rápidamente llegarán a ser «duros» (*anc*), es decir, que crecerán muy rápido, se fortalecerán y estarán bien. Mientras los hombres plantan los *rumbim*, un *mbamp kunda yu*, un hombre entendido en el ritual de la guerra, se dirige a sus antepasados dándole las gracias por su ayuda en las hostilidades que acaban de terminar; especialmente, les agradece que hayan defendido con éxito la ocupación de sus territorios. Cada acto de apoyo o ayuda requiere, bajo el punto de vista del mundo de los Maring, reciprocidad. Nada es a cambio de nada y a los antepasados se les dice que ahora a ellos se les ofrecerá un presente de cerdo en respuesta a su apoyo. No importa el número de cerdos sacrificados,

a los antepasados se les dice que son solo unos pocos y que los vivos se dedicarán principalmente a criar cerdos hasta conseguir el número suficiente para saldar la deuda con sus antecesores —y aliados— adecuadamente. Esto puede llevar años, lo más normal es una década como mínimo (véase Rappaport 1984, capítulos 4 y 5). Hasta que tales deudas sean saldadas, el grupo local no puede iniciar las hostilidades, porque puede que sus antepasados no se presten a ayudar a unos descendientes que no hayan pagado previamente las deudas asumidas, y prevalece, por tanto, una tregua. Cuando ya, años más tarde, haya suficientes cerdos para saldar la deuda con los antepasados, todos los cerdos adultos y jóvenes serán sacrificados. Solo las crías sobrevivirán. Los antepasados consumen el *min* de los cerdos y los aliados reciben la mayoría de la carne.

En el capítulo 3 se observó que con la plantación del *rumbim*, hombres que previamente eran extraños serán vinculados a los territorios y asimilados por los grupos que los ocupan. El *rumbim*, así, no solamente parece estar vinculado con cada hombre y con la cualidad de la fuerza sino también con la territorialidad. El derecho sobre los territorios reside en corporaciones de hombres que están relacionados, idealmente, en forma de agnaticio, pero al asir el *rumbim* un antiguo forastero mezcla su *min* con el de ellos, dando el primer paso hacia la asimilación de sus descendientes en el clan agnaticio sobre aquellos en cuyo territorio él está viviendo. Aunque los diversos clanes patrilineales que forman una población local coordinan la plantación del *rumbim* (tal y como señalamos en el capítulo 6, semejante coordinación los define como una corporación), normalmente plantan su *rumbim* de forma separada, cada clan en su propia tierra. El *rumbim* está, así, relacionado con la patrilinealidad, pero también con la territorialidad, la fuerza y el bienestar de los hombres. Al asir el *yu min rumbim*, el forastero no solo aparentemente mezcla su *min* con los del resto de los hombres del clan, dando así el primer paso hacia la asimilación, sino que además hace que sus antepasados se trasladen a habitar su nuevo hogar, porque él acompaña su participación en este ritual con el sacrificio de cerdos, y llama a sus familiares muertos para que vengan a su nuevo hogar a participar del cerdo. Dadas las presiones estructurales, la memoria corta genealógica y la terminología del parentesco que impera —la cual elimina todas las distinciones entre

los agnaticios y los cognaticios en dos generaciones—, el que un hombre traslade a sus antepasados es como dar el primer paso para asimilarlos en la clase general de antepasados (*anakoka*) del grupo en el que él está asimilándose.

Aunque los hombres invisten al *rumbin* que plantan con su *min* (sus «sombras» o material vital), es posible que la asociación del *min* con las corporaciones agnaticias aporte el *min* entremezclado que imbuye al *rumbin*, si no de inmortalidad, sí de una perduración superior a la de las vidas individuales. Al asir un *rumbim*, un hombre participa, por así decirlo, de una vida colectiva, cuya duración es mayor que la suya propia. Tal imagen del *min* del clan es sugerida por una frase hecha en el habla de los héroes cuando cuentan la valentía de los hombres ante la muerte. «No importa si yo muero. Hay más *Merkai* (o *Kamungagai*, o *Kwibigai*, etc.) que mantengan la tierra, al padre y a los hijos». El clan no es inmortal, pero está más sujeto a la extinción que a la muerte, y así su duración mortal es prolongada más allá del individuo y de los grupos territoriales. Las cualidades espirituales del *rumbim* actúan de forma que los hombres estén bien y los hijos engendrados por ellos sean sanos. Espiritualmente, la plantación del *rumbin* representa la fuerza, la salud, la agnación, la territorialidad, la continuidad, y algo parecido a la inmortalidad.

Cuando los hombres sueltan el *rumbim*, plantan *amame* (Coleus) alrededor del horno. Parte de la grasa de vientre de cerdo cocinada con alimentos silvestres ha sido reservada y es enterrada entre el *amame*, al que llaman, de hecho, el «*konc kump amame*» (el *amame* del vientre del cerdo). Mientras lo plantan, formulan súplicas a los espíritus de la zona baja para que cuiden de éste, para que los cerdos sean fértiles y crezcan gordos, y para que los huertos prosperen y las mujeres tengan salud e hijos. Así como el horno se pudre, el *amame* invade también el espacio que este ocupaba antes. Los esquejes serán entonces arrancados para ser plantados en las casas de las mujeres en atención a los residentes humanos y a porcinos.

El simbolismo sexual del *rumbim*, el cual es un largo y delgado arbolito que se planta en el centro del horno, parece obvio, pero probablemente no representa el acto de procreación en un sentido tan simple. Emplea una vinculación entre objetos similares a los órganos masculinos y femeninos en el acto sexual para representar metafórica-

mente una unión de naturaleza más abstracta. Por ahora es suficiente observar que la relación espacial de un *rumbim* con un *amame* sugiere que el horno es, en cierto sentido, una representación de la vagina. Esta identificación recibe cierto apoyo desde la munificencia del horno: así como los bebés surgen de las vulvas, así salen del horno los frutos de la tierra. Aunque ni Buchbinder ni yo hemos conseguido corroborar la exégesis de los informantes de los Maring, y tampoco lo esperábamos, esta interpretación no descansa enteramente en las teorías «exógenas» del simbolismo. Hay un tema en las historias de los Maring de una mujer aparentemente embarazada y de quien no brotó un niño sino un gran flujo de animales y vegetales salvajes. La historia de semejante milagro me llegó durante el trabajo de campo como relato de un hecho actual en Ambrakwi, una alejada comunidad de los Maring.

Si el horno representa una vulva a través de la cual los frutos de la tierra brotan, la tierra es, por esta razón, asimilada en una clase con otros seres que también poseen vulvas, principalmente las mujeres. Ya hemos visto que la tierra y las mujeres comparten ciertas cualidades o atributos, por supuesto. Las dos son fértiles, es más, su fertilidad está relacionada con su «frialdad», una frialdad que es peligrosa, así como fértil. A la luz de todo esto, es significativo que la relación espacial del *amame* y del *rumbim*, producida por la plantación de ambos, y el consiguiente crecimiento sobre el espacio ocupado por el horno, recuerda a la relación espacial de estas dos plantas en los sitios de enterramiento. Así, tanto el *rumbim* como el *amame* están relacionados espacialmente con el horno, del mismo modo que están relacionados con los sepulcros. Si el horno es una representación vaginal, esto sugiere que las vaginas y los sepulcros están combinados. Así como la tierra posee una vagina en el horno, las mujeres poseen en sus vaginas sepulcros. En el simbolismo de un ritual, entonces, encontramos la corroboración de la identificación de la fertilidad y de la muerte implícita en la evitación de un comportamiento casi explícito en la cosmología, y nosotros obtenemos cierta revelación de la naturaleza del miedo de los hombres a la contaminación. Al igual que lo que emerge de la tierra al final es reabsorbido por la tierra, también la vuelta de los hombres a aquello de donde han surgido, aunque necesaria para la procreación y también placentera, es peligrosa. Al igual que la tierra disuelve las criaturas que brotan de ella, los que brotan de las vaginas pueden disol-

verse si vuelven a entrar en ellas. Es interesante resaltar que, según se dice, la contaminación de las mujeres causa putrefacción, una condición de deterioro similar a la de los cadáveres. (Un proceso con el que los Maring están familiarizados, ya que hasta la década de 1970 exponían los cadáveres en plataformas elevadas, donde estos eran atendidos por las viudas o las mujeres con una cercana relación agnaticia hasta que quedaban reducidos a esqueletos.) A la luz de esto, se puede sugerir que el miedo de los hombres Maring a la polución se debe tanto a la sexualidad de las mujeres por un lado, como a la asociación de las mujeres con los cadáveres.

Debemos reflexionar aquí sobre las implicaciones de las representaciones simbólicas del cuerpo humano, en particular de sus órganos sexuales, por aquellos que las usan. También es posible que la distinción entre masculino y femenino, al ser algo inmediata y universalmente experimentado, sea naturalmente significativa, y de esa forma constituya una herramienta cognitiva obvia para remarcar la oposición entre las clases. Entre los Maring sirve como resumen viviente y representación de todas las distinciones abstractas y convencionales que ellos imponen sobre el mundo. Esto es lo que Ormer llama una «metáfora raíz».

> Alto/caliente/duro/seco/fuerte/espiritual/inmortal:
> bajo/frío/blando/húmedo/fecundidad/mundano/mortal::masculino:femenino (1973).

Sin embargo, es importante reconocer que la relación masculino-femenino no es meramente una fórmula metafórica conveniente. Es también material, y de este modo dota de sustancia a las abstracciones a las que se proporciona una síntesis.

Numerosas clases de objetos y sustancias pueden servir como metáforas materiales, pero la oposición masculino–femenino debe ser distinguida de todas las demás cosas o de casi todas en sentido amplio: *no* es distinto de aquellos que la utilizan para establecer diferencias y para quienes que procuran explicarlas. Como aspectos inseparables de los pensadores, la distinción masculino/femenino les proporciona una comprensión intuitiva del mundo que parece dotada de especial fuerza, generalidad y concreción. Pero el precio puede ser alto. Del mismo modo que los términos concretos y familiares próximos de una

metáfora pueden *iluminar* los términos abstractos, desconocidos y distales, así la «relación distal puede *predicar* a la relación proxima» (Fernández 1974). Así, al hacer que las diferencias físicas entre hombres y mujeres representen todas las oposiciones conceptuales que ellos mismos han impuesto sobre el mundo, los Maring han abierto sus cuerpos a todas aquellas oposiciones conceptuales. Tal y como Buchbinder y yo hemos argumentado (1976), los miedos y los peligros del mundo convencional atraviesan de nuevo el puente metafórico, por así decir, para apoderarse de los cuerpos de los hombres y de las mujeres. Su sustancia viviente es poseída por las furias abstractas que los antepasados imaginaron como seres existentes. Tal acción reflexiva puede ser intrínseca al uso de las metáforas corporales y ciertamente subyace a las nociones de corrupción femenina entre los Maring. Las mujeres no son principalmente contaminantes por sus cualidades naturales. Más bien están corrompidas por las cualidades que representan, porque estas cualidades son peligrosas para las cualidades asociadas con los hombres. Ellas han sufrido cierta opresión a causa del significado que se ha inferido en sus características sexuales, pero ni que decir tiene que los hombres han sido víctimas del uso metafórico de la distinción masculino/femenino. Ellos tienen miedo al sexo.

El proceso del mundo natural es el ciclo de la fertilidad, crecimiento, y muerte, y la plantación del *rumbim* y el *amame* viene a representar un intento por parte de los hombres de imponer su propio orden cultural sobre la liberalidad y los peligros de la naturaleza por los cuales están sustentados y amenazados. Si el horno es una representación de la vulva, esto debe de significar no solo que la completa liberalidad de la naturaleza sea un aspecto de su fecundidad, sino que la fecundidad en sí es un aspecto de la naturaleza silvestre. La plantación de *amame* es en sí misma un acto de cultivo primigenio: alrededor del horno que eventualmente lo cubre, es un intento de capturar para lo cultivado la fecundidad de la naturaleza silvestre. El *amame* es explícitamente plantado para el beneficio de las mujeres, cerdos domésticos, y huertos, y plantarlo es como asociar los fines socioculturales con los procesos naturales o asimilar los procesos de la naturaleza, en aquellos de la sociedad.

Es importante apuntar aquí que la oposición entre silvestre y cultivado es intrínseca al pensamiento de los Maring. La distinción entre

t'p wombi y *t'p ndemi*, poco más o menos entre las cosas domésticas y las cosas silvestres, es importante. Está de acuerdo con nuestra teoría general, sin embargo, que el *ndemi* lleve consigo el significado de peligroso además de silvestre, y que a algunas criaturas o entes se les llame *ndemi*, no en el pleno sentido de cultivado o no cultivado sino referido a los fantasmas de aquellos a los cuales no se les ha dado los ritos mortuorios adecuados.

La plantación de *amame* puede ser interpretada como la imposición de unos propósitos culturales sobre el proceso natural fértil, aunque peligroso y carente de una finalidad concreta. Contrasta con ello la plantación de *rumbim*, una planta que los hombres pueden abrazar y adorar y que las mujeres ni siquiera pueden tocar. Esto aclara que en la medida en que el orden cultural está en manos de los mortales, está literalmente en manos de los hombres. Además de esto, puesto que los Espíritus Rojos son asociados tanto con los *rumbim* como con los hombres vivos que lo plantan, puesto que el *amame* está asociado con los espíritus de la zona baja, y puesto que las sesiones de espiritismo con la Mujer Humo siempre preceden a la plantación del *rumbim*, el orden cultural que los hombres dominan es también un orden espiritual.

La plantación del *rumbim* en el horno no representa, entonces, el acto procreativo en un sentido simple, sino que representa más bien la unión de la naturaleza, asociada con la muerte y la fertilidad, con la espiritualidad que los Maring vinculan al orden cultural. Sería de interés respecto a esto, señalar que la palabra «*nomane*», que en algunos contextos denota la idea de «pensamiento» o «alma», puede, en otros contextos significar «costumbre» o «cultura» (capítulo 11). Podemos indicar que esta unión implica un ordenamiento de los seres vivientes y los seres no vivientes. La Mujer Humo, relacionada con las palabras, el pensamiento y la respiración, como algo insustancial y etéreo, como los vapores calientes a través de los cuales se comunican con ella, vuela alto sobre el mundo. *Koipa Mangiang*, relacionado con la fertilidad, el deterioro y la muerte, nada en sus profundidades. Si la Mujer Humo, la cual está encima del mundo y que provee al mundo de las palabras a través de las cuales este está ordenado, es sobrenatural; *Koipa Mangiang*, que nada bajo el mundo, es infranatural para el mundo, que descansa sobre los procesos que aquel preside. Entre ellos y los vivos, morando en los árboles de la zona baja y ardiendo en la zona

alta, están los espíritus de los que alguna vez vivieron, los Espíritus de la Putrefacción y los Espíritus Rojos. Las casas de los vivos se levantan casi siempre en las altitudes medias, y es allí donde se encuentran la mayoría de las plantaciones.

«La sociedad primitiva», dice Douglas (1966, pág. 4), «es una estructura enérgica en el centro de su universo». En el centro del universo de los Maring, en el mundo de los vivos, estos dos grupos se unen en la relación entre hombres y mujeres. La sociedad es posible solamente con la unión de ellos, una unión representada en la plantación del *rumbim* y del *amame* dentro y alrededor del horno. La evitación y la prohibición que supone el tabú facilitan su unión, ya que no son solo mutuamente dependientes, sino que también, en cierto grado, son enemigos. Al menos, el orden espiritual y cultural, encarnado particularmente en los hombres, está en peligro de ser engullido por los procesos naturales necesarios para su perpetuación. En este sentido, las creencias de los Maring referentes a la contaminación femenina no son simplemente el resultado o un aspecto de la oposición entre la naturaleza y la cultura, una oposición que está explícita virtualmente en la dicotomía hecha por los Maring entre *r'p wombi* y *r'p ndemi*. Son también un aspecto de su unión.

La absolución de los tabúes asumida cuando cuelgan las piedras de la lucha y, de este modo, la reparación del mundo que la guerra había dividido en dos, exige la reducción de la deuda que los vivos tienen con los muertos. Estas obligaciones las saldan a través de los sacrificios de los cerdos, y todos los animales, adultos y jóvenes, pertenecientes a los miembros de un grupo de seres vivos, son ofrecidos a los espíritus de sus antepasados cuando plantan los *rumbim*. Solo los cerdos más jóvenes escapan al sacrificio. Se dice que los muertos consumen los espíritus de los cerdos, mientras que la carne de los animales es consumida por los vivos. Aunque los Espíritus Rojos son más importantes en la guerra, los cerdos sacrificados son ofrecidos a los espíritus de la zona baja, porque la carne de los cerdos ofrecida a ellos también se les puede ofrecer a los aliados, y los aliados así como los espíritus deben ser recompensados por su socorro. Sólo los agnaticios pueden consumir la carne de los cerdos ofrecida a los Espíritus Rojos.

El cerdo ofrecido a los antepasados y aliados con la plantación del *rumbim* constituye solo el primer pago que se les hace. Todavía queda

una deuda pendiente, y por tanto muchos tabúes, incluyendo aquellos acerca de los marsupiales, las anguilas y los referidas al enemigo y su prohibición de entrar en el territorio enemigo. Dado que la doctrina de los Maring sostiene que la guerra solamente puede ser victoriosa con la ayuda de los espíritus, y dado que no obtendrán el auxilio de los espíritus si es que las deudas con estos todavía no han sido solventadas, un grupo no puede iniciar una nueva guerra hasta que haya pagado completamente sus deudas. Una tregua santificada de este modo entra en vigor con la plantación de un *rumbim*. Y se mantiene hasta que haya cerdos suficientes para pagar a los espiritus.

La cuestión de cuántos cerdos son suficientes y cuánto tiempo lleva adquirirlos ha sido tratada también en otra parte (Rappaport 1968). Aquí solo necesito comentar que hay cerdos suficientes para pagar a los antepasados cuando la cantidad de población alcanza los límites de la capacidad de sus dueños para alimentarlos y controlar su destructividad, y hacen falta unos diez o veinte años aproximadamente para alcanzar tal número. Cuando esto ocurre, la reintegración continúa a través del *kaiko*, un festival de un año de duración que consiste en una serie de rituales y de entretenimientos que requieren el sacrificio de los cerdos. Durante todo este proceso se ofrece hospitalidad a colectivos cercanos.

En la preparación del *kaiko*, cada grupo planta de forma ritual unas estacas que marcan su territorio. Si el enemigo se queda en su territorio, las plantan en el antiguo límite. Algunos cerdos son sacrificados durante esta época y si el enemigo fuera ahuyentado de su tierra en la última batalla de la guerra, la prohibición de entrar en la tierra que previamente había ocupado ahora queda abolida y las estacas limítrofes deben plantarse en nuevos sitios, incorporando parte o la totalidad de su tierra. Se asume que durante esta época incluso los espíritus de los antepasados de los enemigos han partido para establecer su residencia con sus descendientes vivos, quienes, después de haber sido derrotados, buscaron refugio con otros parientes. La tierra del antiguo enemigo es de este modo considerada libre y, así, será anexionada.

También queda abolido en esta época el tabú de cazar con trampas a los marsupiales, y comienza un periodo ritual sobre la caza con trampa, que dura uno o dos meses (hasta que cierta variedad de fru-

tos pandanáceos maduren). Esto culmina con un importante ritual en el que la deuda se reduce aún más y se amplía la reintegración del cosmos. Los beneficiarios de la matanza de los cerdos, cuando el *rumbim* es arrancado, son principalmente los Espíritus Rojos. Los cerdos ofrecidos a estos son, en parte, un pago por su ayuda pasada y en parte un intercambio por los marsupiales (sus cerdos), que han sido recientemente cazados, ahumados y ahora consumidos. Los vivos alcanzan ahora una relación de igualdad con los Espíritus Rojos, que reemplaza al anterior endeudamiento. En relación con esto, la comunión que se produjo en años anteriores cuando los hombres metieron a los Espíritus Rojos en sus cabezas al colgar las piedras de la lucha, llega a su fin. A los Espíritus Rojos se les pide que cojan al cerdo que se les ofreció y que se vayan.

El casuario, al que ya hemos aludido, está asociado con los espíritus de la zona alta. Desde el punto de la vista de la reintegración, quizá el acto más interesante en el elaborado ritual es cuando un hombre atraviesa con un puñal de hueso de casuario el fruto pandanáceo, mientras danza descalzo sobre piedras de horno calientes. El pandanáceo será entonces cocinado con los marsupiales y la mezcla se consumirá ceremoniosamente. Así, los espíritus de las zonas altas y las bajas, que durante mucho tiempo han estado separados, ahora están juntos, y la congregación gradualmente absuelta de sus deudas se acerca aún más a ambos.

Con el desarraigo del *rumbim*, la prohibición (tabú) de tocar los tambores queda revocada y el *kaiko* comienza. Durante este festival, otras poblaciones locales son son invitadas de vez en cuando a danzas preparadas, y aproximadamente a los seis meses del acto de arrancar el *rumbim*, cuando la malanga ha empezado a madurar en los huertos, sacrifican unos cuantos cerdos en las piedras de la lucha, atrapar las anguilas ya está permitido, y pasado un tiempo —entre uno y tres meses— colocan trampas para anguilas en sitios especiales en varios arroyos. Mientras, siguen invitando a las poblaciones cercanas, pero la malanga es ahora el centro de la comida presentada a los forasteros. La malanga es el alimento más importante para los Maring. Incluso el cerdo que se va a sacrificar es llamado «malanga» al dirigirse a los espíritus, y las representaciones rituales de la malanga para los invitados simboliza la habilidad de los huéspedes de mantener por un lado los

huertos y por otro las relaciones sociales. Dentro de la alimentación de los Maring, compartir es sinónimo de amistad; la gente no comerá un alimento que ha sido cultivado por un enemigo. Comer la malanga de alguien significa que este es tu amigo.

El festival concluye en una serie de rituales que se efectúan en los días siguientes. Primero, unos cuantos cerdos son ofrecidos a los Espíritus Rojos en rituales, derogando una serie de tabúes que todavía quedaban en relación con otros grupos, surgidos de la guerra en anteriores generaciones. En este momento, también, las prohibiciones de compartir comida entre los miembros de una población local, asumidas con respecto a cada uno en momentos de furia, son eliminadas. La renuncia a estas prohibiciones (tabúes) permite a los miembros de la localidad llevar a cabo los amplios rituales de la comunidad, los cuales llevan el ciclo completo hasta su cúspide. Realizados en sitios sagrados, y en altitudes medias, y acompañados con la matanza de un gran número de cerdos, los rituales evocan la generación sexual.

Las anguilas atrapadas, que siguen vivas en jaulas cerca de los arroyos, son transportadas por hombres jóvenes a los sitios sagrados (*raku*), por senderos recientemente abiertos, a través de arcos adornados con frondas, donde se reúnen con las mujeres y las niñas. Los hombres jóvenes, las mujeres y las niñas prosiguen su camino todos juntos al centro del *raku*, donde sacan a las anguilas de sus jaulas y, sujetándolas por la cola, las golpean hasta la muerte sobre el lomo de una joven cerda, a la que acaban de matar. La anguila y el cerdo serán entonces cocinados en el *tmbi ying*, una casa pequeña circular con un mástil que sobresale a través de su tejado. En la noche anterior el *Koipa Mangiang* y la Mujer Humo habían sido invocados al *tmbi ying* al mismo tiempo. El universo ha sido finalmente reintegrado.

Al día siguiente hay una masiva distribución del cerdo. Todos los vecinos sacrifican sus cerdos adultos y jóvenes a sus antepasados, a quienes se les paga ahora la deuda por su intervención en la guerra y regalan un cerdo a los parientes de otros grupos que «los ayudaron a luchar». Las ofrendas de cerdos son hechas por cada uno individualmente, pero la coordinación de dichos pagos les otorga un carácter colectivo.

El mismo día, porciones del vientre del cerdo salteado son presentadas públicamente a los líderes aliados, a través de un hueco en un

cerco ceremonial, levantado para la ocasión en el terreno dedicado a la danza. Cuando el cerdo ha sido repartido, los invitados, reunidos detrás del cerco, saltan para unirse a la muchedumbre que ahora danza en la zona de baile. Ayer, reunieron lo alto con lo bajo y ellos mismos con ambos en lo que parece haber sido un gran acto procreador. Hoy, en lo que parece ser un renacer, han roto las restricciones que los separaban de sus vecinos. Sus deudas con los vivos y con los muertos han sido ya saldadas, y si el gobierno central no hubiera pacificado recientemente la zona, ellos habrían tenido la posibilidad de reiniciar libremente de nuevo la guerra. La tregua santificada había terminado.

2. Lenguaje y liturgia

Algunos escritores, entre ellos Charles Frake (1964) y Edmund Leach (1954, 14b, 1966), han comparado el ritual con el lenguaje. Ambos son modos de comunicación, ambos utilizan las palabras y, al igual que los lenguajes tienen estructuras sintácticas, también los rituales tienen estructuras regulares que pueden al menos compararse con las gramáticas. Sin embargo, la anterior referencia del *yu min rumbim* y su plantación nos hace ser escépticos ante cualquier fácil asimilación de un ritual en una categoría más general, el lenguaje.

Señalar las semejanzas entre fenómenos aparentemente dispares es aclararlos, pero nosotros no deberíamos dejarnos llevar por las semejanzas y como para pasar por alto las diferencias. En efecto, quienes han observado las semejanzas entre el ritual y el lenguaje han hecho similares advertencias; y el proponer que las diferencias entre ellos son profundas no elimina la importancia de las similitudes entre el lenguaje y el ritual como modos de comunicación.

Primero, tal como se señaló en el capítulo 4, el lenguaje es un *código*, pero las liturgias son *órdenes*. Los códigos están formados por vocablos y reglas que se combinan en mensajes con significado y permiten interpretar dichos mensajes. Los códigos lingüísticos —lenguajes naturales— no restringen por sí mismos los mensajes que pueden ser construidos con la aplicación de sus reglas a su vocabulario, pero el número de mensajes que pueden ser transmitidos apropiadamente a través de cualquier ritual está muy restringido. En efecto, el número de estos mensajes que puede ser transmitido en el canon es, a menu-

do, reducido a la unidad, porque las palabras y los actos correctos se siguen unos a otros en un orden más o menos invariable. Tal y como Maurice Bloch (1973) ha señalado, los «rasgos de coyuntura» están abiertos en el lenguaje, pero fijos en el ritual.

De ahí se deduce que el discurso verbal ordinarrio puede fácilmente acomodar el matiz, la gradación, la modificación y el debate, pero que la retórica del ritual, no. Esto no significa que, tal y como Bloch afirma —equivocadamente bajo mi punto de vista—, el canon no sea racional. Esto significa, simplemente, que las liturgias no razonan. Aseveran y, dadas sus cualidades transformadoras, a menudo crean o establecen aquello que aseveran.

La flexibilidad del discurso cotidiano es tal que puede responder al presente siempre cambiante, y se esperan continuas modificaciones y cambios en las palabras de los hablantes. En efecto, cuando la observación de un hablante no tiene en cuenta lo que le han dicho a él, lo consideramos un signo de deficiencia o incluso una patología. Él es, como nosotros decimos, obtuso, aburrido, maleducado, esnob, fanático, loco, o quizá sordo. Por el contrario, la inflexibilidad es lo que nosotros tomamos como correcto en un discurso litúrgico. Si alguien hace cambios en un ritual, nosotros podemos pensar que está cometiendo un error, o que es un ignorante, o heterodoxo, blasfemo o, incluso, herético, y sus palabras son ineficaces y malditas.

El segundo aspecto diferenciador, también discutido previamente, es que, aunque el lenguaje desempeña un papel importante en el ritual humano, solo unos pocos rituales humanos, si es que hay alguno, son enteramente verbales. Usan objetos y sustancias, así como los cuerpos de los participantes, para transmitir los mensajes o metamensajes que son difíciles de transmitir únicamente mediante el propio lenguaje. Entre estos metamensajes destacan aquellos que *indican* la materialidad o existencia de aquello que es representado *simbólicamente* por las palabras del canon. Sugería en el capítulo 5 que el uso del cuerpo en un ritual indica la materialidad viva del agente que lo acepta.

Esta segunda oposición implica una tercera: que una transmisión puramente lingüística es un canal de transmisión único. Algo se dice y entonces se escucha, o se escribe y después se lee. El ritual, por otra parte, puede usar todas las modalidades sensoriales —la vista, el oído, el tacto, el olfato y la cinestesia— al mismo tiempo. Es posible que

este modo de comunicación más completo, y más englobador. invista a los mensajes de significados más amplios que aquellos que se pueden transmitir a través de un solo medio. Además, estas complejas transmisiones pueden, y a menudo lo hacen. señalar múltiples significados de forma simultánea. El aspecto simultáneo de un ritual, o su repercusión concatenada, ha sido muy bien ilustrado a través del estudio de los Maring en los apartados anteriores y en otros sitios.

3. Análisis frente a ejecución

La información que he dado del ciclo del ritual de los Maring presenta en su «totalidad íntegra» una representación del orden del mundo tal y como ha sido concebido por los Maring. El análisis trazado en la descripción del ciclo lo ha roto, sin embargo, en sus acontecimientos y significados constituyentes. Es inevitable hacer un análisis por segmentos (de hecho, el *Random House Collegiate Dictionary* define análisis como «la separación de cualquier material o ente abstracto en sus elementos constituyentes»), y no es un error metodológico, ya que cada una de las partes puede tener gran significación por sí misma. Sin embargo, hay peligros que acechan a las operaciones analíticas. eso parece claro, y es verdad que no todas las interpretaciones de los rituales han escapado a ellos.

El primer peligro que atañe a la significación de los elementos analizados separadamente es que se pierde la percepción de las *relaciones* entre distintos elementos, de modo que los significados que intuyen los órdenes litúrgicos *como totalidades* pueden perderse. Un ejemplo de tal significado sería la ruptura del mundo y su consecuente reintegración que alienta el ciclo del ritual de los Maring desde el principio hasta el final.

El segundo peligro es quizá más sutil. Cualquier análisis de las señales o «símbolos» canónicos debe, para encontrar sus *significata,* desmontar lo que es presentado como *unidades*. Podría parecer, entonces, que estos significados abarquen todos los significados de la representación o de los signos. *Pero para ejecutar un ritual no hay que analizarlo.* En efecto, la importancia de la ejecución es justamente contraria a la de una operación analírica. *Mientras que un análisis distingue los múltiples* significata *de un signo o representación canónicos, en la ejecución tales* signi-

ficata *se agolpan en ese signo desde toda la experiencia completa de forma simultánea, y no son meramente resumidos sino integrados por dicho signo.*

Volvamos ahora al *rumbim* y a su plantación. Hemos visto que el *rumbim* significa a un mismo tiempo paz, Espíritus Rojos, espiritualidad y el orden espiritual en general, la patrilinealidad, los clanes patrilineales —y a sus miembros en particular—, la patrilocalidad, la territorialidad, las fronteras, la inmortalidad, lo viril, el fuego, lo caliente, la sangre y, tal vez, el órgano masculino. Vicror Turner, de forma similar, nos cuenta que el Árbol *Mudyi* representa a las mujeres, a las madres, los vínculos entre madre e hijo, el sometimiento a una iniciación en las mujeres, un especifìco linaje matriarcal, el principio de matrilinealidad, el proceso de aprendizaje de las mujeres sabias, la unidad y la perduración de la sociedad *Ndembu*, la leche de pecho, los pechos de las madres, la esbeltez corporal, y la flexibilidad mental de las jóvenes.

En el *rumbin* podrían encontrarse además otros *significata* incluso antes de que nosotros atendiéramos a los mismos objetos con los cuales la plantación lo asocia, el *pubit* y el *amame*. El *pubit*, como se dijo antes, significa la liberalidad de la naturaleza como un aspecto de la fecundidad, y la misma fecundidad como una cualidad de la naturaleza. Propuse además que el *pubit* es también una representación vaginal. Por su parte, el cultivo del *amame* representa una mediación entre la fertilidad de la naturaleza y los proyectos y fines de los hombres. Es explícitamente una planta de *Koipa Mangiang* y es especialmente sembrada para el beneficio de mujeres, niños y huertos.

La relación espacial entre el *rumbim* y el *amame* con el *pubit* recuerda las plantaciones sobre las tumbas. Esto sugiere la combinación, en algún nivel del pensamiento de los Maring, de los conceptos de vagina y muerte, y por lo tanto de fertilidad y muerte. Para ser más explícitos, en la plantación del *rumbim* en el *pubit* y del *amame* alrededor de este, se representa la subordinación de la fertilidad-muerte a la espiritualidad, y de ese modo de la naturaleza a la cultura, y de las mujeres a los hombres.

El *mudyi* y el complejo *rumbim-pubit-amame* son «multivocálicos», por usar el término de Turner (1967, pág. 50, *passim*; 1973). Aunque algunos de estos *significata* pueden ser resaltados en rituales particulares, todos ellos son, de hecho, *dados a entender simultáneamente* siempre que el signo canónico se represente.

Es interesante recordar, tal como indicó Victor Turner (1973), que «los símbolos dominantes» (Schneider 1968) —representaciones centrales en los órdenes litúrgicos, como por ejemplo la Cruz, la subincisión de los australianos, el fuego en el Zoroastrismo, o el loto— suelen ser muy simples. El *rumbim* en el *pubit*, rodeados por el *amame* es, quizá, un grado más complejo, pero, esto aparte, cuanto más simple sea el signo más general es, y más capaz de abarcar significados generales. Cuanto más compleja sea la representación, más específica y más exclusiva se vuelve. Una representación simple abarca no solo más extensión que una que sea más compleja, sino que también es más abierta y puede asimilar nuevos *significados* al tiempo que se despoja de los más antiguos, según van cambiando las circunstancias (véase el capítulo 5). Para decirlo de otro modo y destacar un aspecto ligeramente diferente de su significación, los llamados símbolos «dominantes» o «clave», son de un orden taxonómico superior. La Cruz, por ejemplo, está relacionada con signos más específicos que forman los sacramentos, del mismo modo que la categoría taxonómica «primate», un orden, acoge en su árbol clasificatorio una especie como la *macaca fuskata*. Un caso similar podría establecerse de la relación del *rumbim*, el *amame* y el *pubit* con el consumo de marsupiales y de *marita pandanáceas* asociados al desarraigo del *rumbim*.

Los múltiples significados de las representaciones «clave» o «dominantes» no están distribuidos al azar por todos los dominios de la cultura. Joseph Campbell (1959, especialmente el último capítulo), así como Victor Turner (1967, pág. 28; 1973) han señalado que existe una distribución bipolarizada. En el polo que Turner llama «normativo» o «ideológico» se agrupan los componentes de los órdenes cosmológicos, sociales y morales. En el caso del *rumbim*, estos componentes incluirían a los Espíritus Rojos, la espiritualidad, el orden espiritual, lo patrilineal, un clan patrilineal en concreto, los miembros del clan patrilineal, la patrilocalidad, la territorialidad, las fronteras y la inmortalidad. En el otro polo, al que Turner denomina «sensorial» u «oréctico», confluyen los significados fisiológicos, sensoriales y emotivos. Los del *rumbim* son la masculinidad, el fuego, el calor, la sangre y el falo. Tales *significata* están muy vinculados con las sensaciones de poder y puede esperarse que las estimulen.

Ortner (en una comunicación personal) ha observado —y correctamente bajo mi punto de vista— que la imagen de los dos polos es

demasiado simple para representar adecuadamente la complejidad de la significación de signos canónicos importantes. Es preferible concebir una serie de dominios —el cosmológico, el moral, el social, el psíquico y el fisiológico, haciendo solo distinciones *grosso modo*— situados entre los dos polos. Sea como sea. Turner y Campbell han propuesto que la unión, en el signo canónico, de las abstracciones que se encuentran en el extremo ideológico del continuo con los significados psíquicos y fisiológicos, dota a dichas abstracciones de inmediatez y fuerza. Campbell (1959), quien ha subrayado enormemente este punto, se refiere a las dos direcciones a las que apuntan los significados de los signos canónicos con los términos indios *marga* y *desi*. Él dice que *marga*, «sendero» o «camino», designa la dirección de los aspectos humanos universales de la vida. *Desi*, «de la región» o localidad, es lo culturalmente particular. Los *significata* universales y humanos son, por supuesto, aquellos que descansan sobre el polo sensorial de Turner: *marga* señala hacia los intérpretes y a las constituciones psíquicas y fisiológicas de todos los humanos; *desi* se encamina a la dirección de la ideología de los significados culturalmente particulares. En el signo canónico, lo universalmente humano es empujado a lo culturalmente específico, dando a lo culturalmente específico la fuerza de lo inmediatamente experimentado aun a pesar de estar guiado por lo culturalmente específico. *Desi* hace superior a *marga* —hace a *marga* sublime— al mismo tiempo que se fortalece o se vigoriza gracias a *marga*. En la unión de *marga* y *desi* en representaciones litúrgicas, las formas culturales son materializadas —es decir se les da sustancia— por los aspectos universales de la experiencia humana.

Antes, en este mismo capítulo, observamos una serie de diferencias entre los signos canónicos y las palabras del lenguaje cotidiano. Ahora podemos explicarlas con detalle. El discurso ordinario es secuencial. A un significado le sigue otro. Los órdenes litúrgicos tienen una dimensión secuencial —de ello se ha hablado en el capítulo 6—, explícita por ejemplo en el ciclo ritual de los Maring, pero las representaciones que se siguen unas a otras en secuencias fijas también poseen una estructura *acorde* o *concordante* con múltiples *significados* que son representados simultáneamente. Las palabras, a menudo, tienen más de un significado, pero en el uso cotidiano los contextos eliminan todos los significados excepto uno. Si el contexto falla, decimos

que la expresión verbal es ambigua y tomamos normalmente esta ambigüedad como un fallo. La representación simultánea de los múltiples *significados* en signos canónicos es, por el contrario, la auténtica esencia de su significación. *Un signo ritual no extrae sus significados simples de cada* significatum *de forma separada, principalmente porque obtiene su significado (nuevo) de la unión de aquellos. Es decir, lo que es un ruido en el lenguaje cotidiano es significado en la liturgia.*

Que el significado de un signo canónico tiene su origen en la unión de sus *significata* y no en la mera conjunción de estos quedó ya claro en el examen de la relación *rumbim, amame*, su plantación y el *pubit*, pero la aparente claridad de la interpretación dada no debería interpretarse como una indicación de su exhaustividad ni considerarse que representa el grado de claridad ni el carácter explicito de los signos canónicos en general. El significado que puede extraerse finalmente de la concatenación de los *significata* de un ritual puede ser tan abstracto y complejo y estar tan lleno de emoción que resulte «inefable». Como hemos observado al examinar la subincisión en el capítulo 5, el hecho de que los significados de los signos canónicos puedan ir más allá de las palabras es una razón más para representarlos en su esencia.

Sólo recordaré de pasada que la dimensión simultánea de los órdenes litúrgicos no se agota con la significación multivocálica de los diferentes signos que se suceden unos a los otros en un orden fijo. Los órdenes litúrgicos pueden comunicarse simultáneamente a través de diversos canales: por medio de las palabras y los usos no verbales de la voz, de la música instrumental, las artes gráficas y plásticas, la pompa, la exhibición dramática y el movimiento físico e incluso de los sentidos del olfato y el gusto, y las variaciones de tacto, incluyendo el dolor. Se puede sugerir que todos los sentidos están ocupados, ninguno queda libre de explayarse con otras cosas, ni siquiera reflexionar sobre la inmediata experiencia. Se puede sugerir que cuando se priva de capacidad reflexiva a la experiencia, su inmediatez cobra en sí y por sí un significado profundo. Volveremos sobre esto en un capítulo posterior.

No solo, pues, es posible representar simultáneamente una serie de *significata* en un signo canónico; además, todos los canales sensoriales pueden participar en la representación. Si se enriquece más la

comunicación, se puede presentar y percibir simultáneamente una serie de signos canónicos. Aunque estos pueden tener algunas veces *significata* más o menos diferenciados de los otros con los que coinciden (quizá produciendo un significado único mucho más abstracto que ninguno de ellos), Babcock (1973) ha argumentado que a menudo todos ellos pueden significar lo mismo o cosas similares. Por ejemplo, durante la misa mayor en una catedral gótica, puede acontecer que la luz del sol entrando por las vidrieras, la música del coro y el órgano, la vestimenta y la entonación del sacerdote, la cruz en el altar, la forma cruciforme del espacio circundante, la bóveda que lo cubre, el olor del incienso, el sabor del vino y de la hostia sagrada y los movimientos del cuerpo del feligrés se unan a modo de símbolo inmediato de la gloria de Dios. Por el contrario, la plétora de representaciones simultáneas que son características de los excesos del carnaval significa un desorden cercano al caos (Babcock 1973). Tal «excedente de significantes», que se presenta en distintas modalidades y posiblemente evoca una serie de asociaciones, magnifica la significación compartida convirtiéndola en una que posee un carácter general y un significado abrumador[3].

---

[3] El hecho de que haya evitado deliberadamente el término «símbolo» en el anterior análisis puede haber escapado a la atención de pocos lectores. «Símbolo» se usa de muchas formas y como tal siempre requiere definición o examen, para evitar malentendidos. Está bien, por tanto, reafirmar aquí la concepción adoptada en el primer capítulo, en el cual, siguiendo a Peirce, los símbolos se consideran signos asociados por ley o convención con lo que representan. Como tales, los símbolos representan en contraste con los iconos o índices. Dicho esto, las razones de que me sienta reacio a seguir a otros autores cuando se refieren a los signos canónicos como símbolos del «ritual», deberían estar claras, ya que las relaciones de los signos canónicos con sus *significata* no son en todos los casos simbólicas en el sentido de Peirce. Algunos autores han hecho hincapié en otros tipos de relaciones significante/significado con el simple hecho de etiquetar los signos canónicos como «símbolos». Paul Tillich, por ejemplo, distinguió hace mucho lo que él llamó «símbolos» (término con el que designaba los signos canónicos más importantes) de otros signos proponiendo que un símbolo «participa en lo que señala» (1957, pág. 42). Una vaga noción de identificación si no de indexación parece explícita en esta participación. John Beattie sugirió el carácter icónico de los elementos litúrgicos argumentando que la relación entre lo que él (de acuerdo con muchos otros) llamó símbolos y sus *significata* no es arbitraria. Están unidos por un «fundamento subyacente» o adecuación: la serpiente que se muerde la cola significa eternidad; el búho de gran cabeza, sabiduría; la blancura, pureza y virtud. (1964, págs. 69 y ss.).

No niego las características icónicas de los signos canónicos y sus capacidades de indexación, que ya han sido examinadas con detalle. Simplemente afirmo que, puesto que los signos rituales guardan relaciones de indexación e icónicas, así como las que Charles Peirce

4. Representaciones rituales e hiperrealidad

Observábamos en el capítulo anterior que el *tempo* o ritmo característico de la actuación ritual puede afectar a la conciencia de los ejecutantes, conduciéndolos al estado social y cognitivo que siguiendo a Turner denominamos *communitas*. En este capítulo hemos insinuado además que la multiplicidad de los *significata* de representaciones rituales como el *rumbim* ritualmente reunidas pueden construir significados

---

llamó «relaciones simbólicas» con sus *significata*, denominarlos símbolos, en el mejor de los casos, desprecia su complejidad semiótica y en el peor puede llevarnos a pasar por alto sus importantes cualidades icónicas y propiedades de indexación. Por lo tanto prefiero referirme a ellos como «signos canónicos (o litúrgicos)» o como «representaciones rituales».

Del término «representación» también pueden derivar algunos problemas. John Skorupski ha observado (1976, págs. 119 y ss.) que los designadores son de dos tipos, los que nombran o denotan, por un lado, y los que representan, por otro. Así, «Fido» nombra o denota a un perro concreto. No lo representa. Por el contrario, una serpiente que se muerde la cola puede representar la eternidad, pero no la nombra ni denota, ni tampoco la blancura nombra ni denota pureza, pero sí la representa. Skorupsi comenta que por haberse utilizado el término «símbolo» para referirse tanto a los designadores denotativos como a los representativos ha surgido confusión y nuestro entendimiento de las acciones simbólicas se ha visto perjudicado. Por tanto recomienda que el término «símbolo» se reserve solamente para los designadores representativos, y que los que simplemente nombren o denoten sean denominados de otra manera. Este autor piensa que esta estrategia se justifica por la importancia de las representaciones en el ritual, sobre todo en el ritual mágico, que es objeto de su interés especial.

> Así, el símbolo sustituye a la cosa simbolizada. A veces se dice que pensamos en palabras; desde luego nos comunicamos entre nosotros con palabras. Con palabras acerca de cosas [...] Se hace del propio símbolo el objeto del pensamiento. Sustituye o *representa* la cosa simbolizada. En otras palabras, lo hace presente a los sentidos y a los efectos de la acción simbólica se le trata como si fuera lo que es simbolizado. En esta imagen está clara la lógica de una acción simbólica: representa una acción, hecho o situación en los que la cosa representada por los simbólicos desempeña un papel análogo a aquel que el símbolo desempeña en la propia acción simbólica (1976, pág. 123).

La visión de Skorupski se ajusta bien tanto a los principios contagiosos y compresivos de la eficacia mágica como a una teoría performativa de la eficacia oculta en general. Su distinción entre representación y denotación es también importante y útil y merece nuestro agradecimiento por llamar la atención sobre ella, ofreciéndonos razones suplementarias para explicar la naturaleza esencial de los signos litúrgicos. Sin embargo me parece que no se gana nada y se pierde mucho reservando el término «símbolo» solamente para los designadores representativos. Dar nombres diferentes a signos que representan «símbolos» y a signos que denotan supone distinguirlos de manera demasiado radical. Por otro lado, distinguir de un modo aproximado entre «símbolos representativos» y «símbolos denotativos» supone no solo reconocer sus semejanzas generales además de sus diferencias específicas sino también fomentar el examen de la relación entre denotación y representación. Vale la pena observar a este respecto que la representación de unos conceptos que están ellos mismos desprovistos de *significata* materiales depende evidentemente de una denotación pre-

tan abstrusos y tan repletos que se tornan inefables y obligan a la consciencia a salir de lo prosaico. Aquí podemos añadir que las características físicas de las propias representaciones —objetos, actos o combinaciones de ambos— a menudo poseen por sí mismas la capacidad natural de provocar profundas alteraciones de la consciencia con total independencia de lo que significan. El objetivo primario de algunos elementos del ritual, como el uso de drogas, la sobrecarga sensorial, la privación sensorial y la alternancia entre la sobrecarga y la privación, tienen que perturbar al parecer los cánones cotidianos de la realidad. Algunos de estos rasgos ya han sido tratados con anterioridad y no es preciso volver sobre ellos, mientras que otros son merecedores de nueva revisión o de un ulterior examen.

En el capítulo 5 hemos considerado las características de los lugares rituales y en retrospectiva podemos entender fácilmente que las características de muchos de ellos afectan profundamente a la consciencia de quienes se hallan en ellos. Tienen a menudo un carácter inhabitual e incluso notable en algunos aspectos. Puede ser difícil acceder a ellos por encontrarse en lugares elevados o en el fondo de una cueva. Están separados del mundo cotidiano, pero aun cuando esta separación del mundo cotidiano no es grande es probable que haya entre ellos una frontera, y cruzarla es un acto notorio, no siempre posible para todos y que a menudo requiere algún tipo de gesto o postura formal.

---

vía. El gusano Uraboro, la serpiente que se muerde la cola, no podría representar la eternidad, si la eternidad no hubiera sido denotada antes, ni el pájaro de gran cabeza la sabiduría antes de que se diera nombre a la sabiduría. Estos ejemplos nos hacen volver a un punto anterior. Aunque *toda* denotación puede ser simbólica en el sentido de Peirce y aunque *algunas* representaciones son simbólicas, la representación no está limitada al uso de símbolos. La representación de la sabiduría por la lechuza es sin duda icónica y, como comenté en el capítulo 4, la representación de la aceptación a través de la participación ritual, siendo performativa, es indéxica.

Las denotaciones, junto con los iconos y los índices, en el ritual se transforman en representaciones. Una vez que se da vida a dicha representación puede ser tratada «como si fuera lo que representa». Llegamos a otra razón para el uso de los objetos o sustancias y del cuerpo en los signos canónicos. Cuando lo que se representa es abstracto o inefable pero la representación es sustancial, la representación confiere realidad a lo que significa. Es, además, mucho más fácil operar con las representaciones si son sustanciales. Podemos recordar aquí la observación de Bateson (1972f, pág. 183) según la cual «en la difusa zona en la que arte, magia y religión se superponen» puede haber «un intento de negar la diferencia entre mapa y territorio», un intento que es característico de los símbolos representativos y del pensamiento basado en ellos.

Algunos lugares rituales son impresionantes. A menudo son grandes y hermosos y están repletos de objetos ricos y extraños. Es posible que la misma arquitectura represente un *Logos*, como sucede en una catedral gótica con su planta cruciforme, las representaciones de seres sobrenaturales, dispuestos en las zonas superiores de las paredes y en los techos, la colocación de episodios bíblicos representados en vidrieras en los muros norte, sur, este y oeste, las proporciones generales basadas en los intervalos del canto gregoriano (Von Simpson, 1964), y, a nivel más profundo, en debates sobre los números pitagóricos y las relaciones entre ellos (San Agustín). El individuo se ve así circundando físicamente por una representación del cosmos cristiano extraordinariamente convincente.

Estos lugares pronto adquieren antigüedad. En las sociedades analfabetas, como hemos visto, unas cinco generaciones —no mucho más de un siglo— son suficientes para sobrepasar los límites de la memoria viva. Por tanto, los asiduos de Lascaux o Altamira no debieron de necesitar muchas generaciones para considerar eternas las obras de paredes y techos. Entre las alfabetizadas cuesta más tiempo que los lugares se tornen antiguos y es difícil e incluso imposible que alcancen el rango de lo eterno; a las sociedades alfabetizadas, sin embargo, les conmueve el hecho de que un templo de mil años de antigüedad tenga en efecto mil años. Como tal, su perduración es un índice de la perduración del orden que este representa y llega a ser venerable en el doble sentido de la palabra tendiendo a conducir a quienes rodea fuera de la consciencia ordinaria, hacia un estado de ánimo o actitud denominados de veneración o de reverencia.

También hemos observado que la naturaleza multivocálica de las representaciones del ritual tiene un efecto cognitivo. El árbol *mudyi* de Turner o el *rumbim* de los Maring, reúnen cada uno de ellos múltiples *significata*, los cuales, si no se agrupan alrededor de dos polos, abarcan en la naturaleza desde lo fisiológico hasta lo sexual pasando por lo organizativo hasta lo ideológico y lo cósmico. La contemplación de estas representaciones, en las cuales los *significata* ideológicos están emocionalmente saturados, debido a su vinculación con lo fisiológico, constituye un intento de comprender todo lo que sea similar o común a los *significata*, en cierto modo unificados por su representación integrada, o al menos singular. Dada la naturaleza diferente de los

significados, tales similitudes o rasgos comunes pueden ser tan abstractos que resulten ser inexpresables en el discurso cotidiano. Su conocimiento debe empujar a la consciencia en la dirección de la metáfora y del pensamiento de la *Gestalt*, lejos de la racionalidad implícita en el discurso lineal. Anticipando una sección posterior, debemos apartarnos de lo que William James quiso decir con el término «pensamiento» y aproximarnos a lo que él entendía por «experiencia».

La intensificación de la emoción es un aspecto de la alteración de la consciencia; casi no hay que decir que los *significata* de las representaciones rituales —los puntos generales del ritual— son generalmente capaces de generar fuertes emociones, alterando así la consciencia. Es también evidente, aunque con frecuencia se ha reparado menos en ello y por tanto merece mayor examen, el hecho de que la naturaleza física de algunos signos que difieren de sus *significata* puedan alejar a la consciencia del pensamiento racional, hacia una forma de consciencia caracterizada más por el sentimiento que por la lógica. Aquí podemos pensar en primer lugar en los propios actos rituales. Pongamos el ejemplo del sacrificio de cerdos de los Maring. El que mata, habiéndose llevado a sí mismo hasta un estado sollozante como atención para con el antepasado a quien se ofrece el cerdo, corre hacia adelante y hacia atrás, gritando, ante el animal atado, que se vuelve alarmado durante uno o dos segundos antes de que lo maten, normalmente de un solo golpe dado a la carrera con un pesado garrote. Los ojos del animal se vuelven hacia arriba y salen gotas de sangre de la nariz y las orejas. Se ha presenciado la muerte, e incluso la muerte del ganado es cosa fuerte. Pero un cerdo de los Maring no es simple ganado. Los cerdos tienen nombre y viven en establos individuales separados de las habitaciones delanteras de las casas de sus dueños nada más que por unas rejas por las que pueden sacar el hocico y a través de las cuales se les acaricia, rasca y alimenta a mano con golosinas, y cuando son lechones las mujeres los llevan con correa a sus plantaciones, donde cuidan de ellos. Si el huerto está lejos, se lleva al cerdo en una red. Los cerdos de los Maring viven, después de todo, como mascotas más que como ganado, hasta que son sacrificados por aquellos que les han puesto nombre y los han alimentado. Tanto su muerte como el acto de matarlos parecen emocionar profundamente a quienes los matan y a quienes lo presencian; no es extraño que las mujeres lamenten la muerte de los cerdos sacrificados como si fueran parientes.

Figuran otros alimentos y su ingestión, si bien de manera bastante menos dramática, en otros rituales de los Maring. Cuando los Maring arrancan el *rumbim*, cocinan juntos los marsupiales y el fruto de la *marita pandanácea* (de donde se saca una salsa cremosa) por primera vez desde que se plantó el *rumbim*, una década antes o más. Después de sacrificar cerdos a los Espíritus Rojos, el fruto de la *pandanácea* es ofrecido a la Mujer Humo por hombres que cantan mientras avanzan formando un círculo alrededor del fuego, en el que se han calentado piedras para los hornos. Cuando concluye el canto uno de los hombres agarra el fruto —de unos treinta centímetros de largo—, dando brincos, y lo agujerea con una daga de hueso de casuario, que también sirve de cuchara para dar a cada persona su primer bocado de *marita* y marsupial después de que se han cocido juntos. (Para una descripción completa de este ritual, véase Rappaport 1984, págs. 174 y ss., el dibujo que sigue a la página 140). Este ritual resultó muy emocionante para los participantes de Tsembarga en 1962, muchos de los cuales estallaron en sollozos durante el ofrecimiento del fruto de la *marita* a la Mujer Humo. Los *significata* de los marsupiales y las *pandanáceas*, el mezclarlos y el logro de las condiciones sociales y ecológicas que permiten que se mezclen, explican sin duda gran parte de su efecto. Se dice que los marsupiales son los «cerdos de los Espíritus Rojos», quienes, al igual que la Mujer Humo, habitan en sitios elevados. Los frutos pandanáceos crecen casi siempre en altitudes más bajas y se asocian con los espíritus de la zona baja. Cocinarlos y comerlos juntos es un paso importante para la reparación de un mundo destruido tras la última serie de guerras.

Pero, concediendo a todos estos *significata* su valor emocional, debemos preguntarnos por qué la reintegración del mundo está representada por alimentos, su guiso y su consumo. Si consideramos solamente los *significata*, parecería que estos productos representan la unión de cosas de la zona alta y de la baja, pero es posible que cocinar en un horno integre, mezcle, combine y disuelva las diferencias hasta un grado no fácilmente repetido en otros medios semióticos disponibles para los Maring, y la disolución de una distinción es uno de los principales puntos del ritual. Quisiera no obstante indicar que el alimento es por sí mismo poderosamente evocativo, especialmente para aquellas personas que, en ausencia de una economía monetaria, producen lo que necesitan para

sustentarse y para cumplir con sus obligaciones sociales. Para estas personas los alimentos son materia de máxima preocupación, equivalente en importancia al dinero en la sociedad occidental. Si bien sus *significata* pueden conferir al fruto pandanáceo y a los marsupiales parte de su fuerza afectiva, es igualmente posible que el fruto y los marsupiales confieran recíprocamente a los *significata* parte de la suya; su ingestión establece una extraordinaria e íntima relación de los participantes con las representaciones.

La muerte, el matar y el comer son quizá el tema de gran parte del discurso, ritual y no ritual. Sin embargo, lo que nos interesa aquí no es la muerte y el matar como *significata* sino como *signos*, y en cuanto tales nos preguntamos qué es lo que pueden representar y qué pueden aportar al rito unos signos tan poderosos. Se pueden formular preguntas similares acerca de determinadas sustancias corporales, sangre y semen, ambas usadas de manera habitual y destacada en los rituales aborígenes de Australia (para sangre, véase Meggitt 1965–1966; Stanner s.a.) y Nueva Guinea (para sangre y semen, véase Van Baal 1966; Kelly 1974; Herdt 1984, *passim*; Herdt (ed.) 1982, *passim*, etc).

La sangre y el semen, profundamente vinculados al dolor, el placer, la procreación y la vida misma, poseen sin duda unas capacidades extraordinariamente profundas. Está claro que una cosa es decir que el vino representa la sangre y otra cosa es usar la misma sangre como signo. Lo mismo se puede decir de las representaciones fálicas. Una cosa es representar el órgano masculino por medio de un objeto largo y asumir que su otra significación u objeto es el dios Shiva o tal vez la fertilidad, la procreación, el sexo, la fecundidad o cualquier otra cosa, y otra muy diferente es usar la misma sustancia sexual como signo.

Y, mientras que se puede utilizar el vino para representar la sangre, ¿qué puede representar la sangre misma? ¿Y el semen? Muchas veces puede ser que se utilice en procesos culturalmente organizados como la construcción del género (véase Herdt 1982, 1984; G. Lewis 1980), pero algunas veces puede que no signifiquen más que ellos mismos. Sin embargo, lo hacen con una «fuerza» tan superior a la del vino o de los objetos alargados que resultan ser «algo más». Mientras que el vino simboliza meramente la sangre, la sangre *indica* sangre. El uso de dicha sustancia es diferente, sin embargo, del uso del vino, por ejemplo, no solo por ser más indicador que simbólico sino también por apuntar a otros

significados tan profundos que no son expresables en palabras sino imposibles de sondear por cualquiera de las fuerzas ordinarias de la significación humana y únicamente representables por la sustancia de la vida misma.

El uso de sustancias como la sangre o el semen como signos apunta pues a las limitaciones de la significación y tal vez constituya un intento de presionar, más allá de la representación en todas sus formas, hacia una existencia desnuda e inmediata, hacia el *Ding an Sich*, [cosa en sí] o más claramente, a lo que C. S. Peirce llamó «Primordialidad» [*Firstness*], «el puro Existir» [*Thisness*], o la «existencia de las cosas» (Hoopes 1991, pág. 10); «la consciencia que puede ser incluida dentro de un instante de tiempo, consciencia de calidad, sin reconocimiento ni análisis» (Peirce 1885, reimpreso en Hoopes 1991, pág. 185); «aquello cuyo ser existe sencillamente en sí mismo, sin referirse a nada más ni hallarse más allá de ninguna otra cosa» (Peirce, en Hoopes 1991, pág. 189, véase también Carrington 1993, capítulo 3)[4].

Esta versión propone que la utilización del «Objeto Real» como signo establece para todo el procedimiento ritual y para sus *significata*, profundamente inefables, una condición que podría llamarse «hiperrealidad» a cuyo lado la realidad mundana palidece y se desecha, al menos mientras dura el rito.

El sentimiento de hiperrealidad constituye un alejamiento de la consciencia respecto de la racionalidad mundana; bien puede decirse

---

[4] La Primordialidad contrasta con otras dos condiciones de la consciencia para Peirce, la Secundariedad y la Terceridad. Mientras que la Primordialidad es «lo que el mundo fue para Adán el día en que abrió los ojos a él, antes de trazar distinción alguna o de haber cobrado consciencia de su propia existencia: esto es, primero, presente, inmediato, fresco, nuevo, original, espontáneo, libre, vívido, consciente y evanescente» (Peirce en Hoopes 1991, pág. 189) y podemos añadir, absolutamente inexpresado, la Secundariedad son las relaciones diádicas, o reactivas, entre las cosas, «el proceso de acción y reacción cuando un objeto golpea a otro» (ambas citas son de Hoopes, 1991, pág. 10). «Encontramos la Secundariedad en el suceso porque un suceso es algo cuya existencia consiste en que choquemos contra él» (Peirce en Hoopes 1991, pág. 189). Luego está la Terceridad. «Además de la fuerza material o Secundariedad, hay otro tipo de relación real que Peirce llamó Terceridad, y nosotros llamamos inteligencia: la representación de un objeto a un segundo por un tercero, lo cual es la esencia de su semiótica» (Hoopes 1991, pág. 10). Es el «universo de los fenómenos mentales, es decir, cognitivos» (Hoopes 1991, pág. 13), «la relación de un objeto con un segundo a través de la representación de un tercero, un signo» (Hoopes 1991, pág. 116) Véase también Carrington (1993, capítulo 3).

que a este alejamiento está potenciado e incitado por la íntima relación de los ejecutantes del rito con dichos signos. El que los ejecutantes participen en las representaciones que hacen es algo en lo que, por supuesto, hemos insistido desde el capítulo 4, pero aquí observamos un grado más alto de intimidad en la relación entre ejecución y representación. Si la sangre y el semen han de ser utilizados en el ritual, primero habrá que obtenerlos. La sustancia, por tanto, no es simplemente sangre o semen, sino *mi* sangre o *nuestro* semen. Es razonable suponer que el que esto sea así aumenta considerablemente su poder de significación y ayuda sin duda a alejar la consciencia del dominio que sobre ella ejerce el pensamiento cotidiano.

La estrecha relación entre el participante en el ritual, el signo y el significado en la proyección ritual, por decirlo así, la propia sustancia vital desde el cuerpo de uno al mundo recuerda el extendido género de prácticas a que hemos aludido en el capítulo 5, encaminadas a modificar el cuerpo humano de acuerdo con modelos culturalmente ordenados. Entre los conocidos ejemplos familiares de dicha encarnación o personificación figuran la circuncisión, la subincisión, la escarificación, el anillado corporal o el colgar objetos de algunas partes del cuerpo[5], prácticas todas ellas que no solo transforman permanentemente de una manera que tácitamente proclama el duradero dominio de las concepciones que representan, sino que realizan dicha transformación infligiendo un dolor considerable, con frecuencia enorme.

---

[5] Las modificaciones permanentes de la carne, como la circuncisión, no agotan la encarnación. Las posturas y gestos rituales también pueden contarse en esta categoría; difieren de los que se graban en el cuerpo no solo en que son menos radicalmente transformadores, sino de maneras menos visibles. Una vez que la cicatriz está en la carne, el cuerpo porta su significado continua, perpetua e irrevocablemente. La significación del gesto o postura estilizados, por el contrario, se realiza en actos transitorios, y su perpetuación depende, por tanto, de la repetición. Mientras que el individuo está vinculado con los *significata* de la cicatriz ritual que soporta gracias a la fortaleza de un momento o de una hora en su juventud, el ejecutante de un gesto o postura repetidos regularmente está vinculado al *significatum* de ese gesto o postura por lealtad, una lealtad que no se debe denigrar si se ha vuelto simplemente habitual. El hábito o la lealtad que se han tornado casi autónomos se han convertido en un aspecto de la identidad de uno y puede haber otras satisfacciones y recompensas sociales, emocionales y cognitivas por la participación. Uno puede, por supuesto, dejar de participar, apartándose de los beneficios y obligaciones que se siguen de la aceptación; tal opción puede que esté menos fácilmente disponible para alguien que ha recibido una cicatriz. Puede también ser muy alienante.

E. Valentine Daniel ha alegado (1984, capítulo 7) que el dolor causado de forma ritual conduce a la consciencia a la Primordialidad de Peirce, que, en su pureza, está lejos de la consciencia racional que se supone que debe prevalecer en la vida diaria.

5. La reparación del mundo

Aquí hemos abordado las profundas diferencias en la naturaleza de la significación de las representaciones litúrgicas, por un lado, y el discurso prosaico ordinario, por otro. Finalmente se puede observar que las distinciones del lenguaje dividen el mundo en trozos: categorías, clases, oposiciones y contrastes. Está en la naturaleza del lenguaje hacer distinciones que no solo sirven como base para el significado sino que también sirven para establecer fronteras y barreras. Es por otra parte intrínseco a la dimensión simultánea, a modo de acorde, de las representaciones litúrgicas, a un tiempo indicadoras, icónicas y simbólicas, el unir o reunir los procesos psíquicos, sociales, naturales o cósmicos que el lenguaje diferencia y las exigencias de la vida separa.

Otra cuestión se deriva de la complejidad de las representaciones litúrgicas. Aunque los órdenes litúrgicos son importantes en la regulación de las relaciones sociales, políticas y ecológicas en muchas sociedades, no se puede decir que aquellos «reflejen» o «representen» esas relaciones de una forma simple. Los órdenes litúrgicos no son simplemente órdenes sociales o psíquicos interpretados en las representaciones públicas. Algunas liturgias no hacen referencia alguna a acuerdos sociales preexistentes o, si lo hacen, puede ser que al mismo tiempo signifiquen entidades que trascienden el orden social existente y los valores de los que, de hecho, el orden social se ha apartado, así como los procesos internos de los individuos. Los órdenes litúrgicos en su totalidad no representan simplemente o en última instancia los órdenes sociales, políticos, económicos o psíquicos predominantes. Se representan —es decir, se re-presentan— a sí mismos (véase Babcock 1973). Los órdenes litúrgicos unen entidades, procesos y esferas fenomenológicas dispares, y es esta unión, en vez de lo que se une, lo característico de los mismos. Son metaórdenes, u órdenes de órdenes. Si tuviéramos que resumir en una expresión su relación con cualquier cosa que haya fuera de ellos, podríamos decir que estos arreglan una

y otra vez mundos que se están quebrando constantemente bajo los golpes del uso cotidiano y de las tajantes distinciones del lenguaje.

Tras haber avanzado a través de descripciones de la dimensión secuencial en la cual la significación se deriva de que una cosa sigue a otra y de las dimensiones simultáneas en las cuales se inventa el significado a partir de la concurrencia de ***significados complejos***, estamos en situación de enfocar la tercera dimensión de la liturgia, la jerárquica.

6. La dimensión jerárquica de los órdenes litúrgicos

Cuando se entiende como un todo unificado, el *conjunto* de interpretaciones representado por la secuencia más o menos invariable de complejas representaciones multivocálicas que constituyen el orden litúrgico de los Maring parece estar jerárquicamente organizado, y esta jerarquía tiene ciertas propiedades formales[6].

En lo que se puede considerar como la cumbre de la estructura conceptual de los Maring hay determinadas interpretaciones, cuya expresión formal se limita en buena medida al rito, relativas a la existencia de los espíritus. Estas interpretaciones, que llamaré «Postulados Sagrados Fundamentales», tienen interesantes propiedades que, junto con su base en la forma y ejecución del ritual, serán examinadas en el próximo capítulo. Aquí quisiera simplemente observar que la categoría de los Posrulados Sagrados Fundamentales incluye ejemplos tan familiares como la declaración judía de fe denominada *Shema* («Escucha, Oh Israel, el Señor nuestro Dios, el Señor es solo Uno») y los credos de los Cristianos. Los Maring no hacen explícitamente ningún credo o declaración de este tipo pero hay unos postulados relativos a la existencia y al poder de los espíritus implícitos en las gentilezas, muy estilizadas, dirigidas a los espíritus que aparecen en todos los rituales importantes.

Una segunda categoría o nivel de interpretación, un nivel compuesto de lo que se puede llamar «axiomas cosmológicos», está íntimamente relacionada con los Postulados Sagrados Fundamentales. Incluyo en esta categoría las ideas maring sobre el mundo, según las cuales está constituido por una serie de oposiciones entre ciertas cua-

[6] Véase también mi trabajo titulado «On cognized models» (Rappaport 1979a).

lidades que, por un lado, están vinculadas con las dos categorías generales de espíritus y. por otro, se manifiestan en el mundo social y físico. Así, lo caliente, lo duro, lo seco, lo fuerte, lo cultural, lo espiritual y lo inmortal se asocian con los Espíritus Rojos y adquieren existencia real en los hombres, en las líneas paternas, la territorialidad, la guerra, las tierras altas y la parte superior del cuerpo. Por el contrario, lo bajo, lo blando, lo frío, lo húmedo, lo fecundo, lo natural y lo mortal se asocian con los espíritus de la zona baja y adquieren existencia real en las mujeres, la agricultura, la crianza de cerdos y la parte inferior del cuerpo. Incluyo entre los axiomas cosmológicos de los Maring sus concepciones tocantes a la mediación de estas oposiciones a través del ritual. Mientras que las oposiciones *per se* son irreducibles, la relación de los términos opuestos se transforma, a través del curso del ciclo, de adverso a complementario.

Mientras que algunos axiomas cosmológicos están explícitos en las exégesis de los Maring de su ciclo litúrgico y sus elementos, otros están implícitos en las acciones formales de ese ciclo, en las transformaciones realizadas por esas acciones y en su orden y progreso. El primero entre estos principios implícitos es el de reciprocidad. Toda ayuda debe ser correspondida, todas las ofensas compensadas o vengadas. El segundo tiene que ver con la relación de los humanos con los espíritus. Todas las empresas humanas importantes requieren al menos el consentimiento de los espíritus; para muchas actividades, en especial la guerra, es crucial su ayuda activa. Al igual que el principio de reciprocidad, esta tarea raramente es expresada de manera explícita, si es que lo es alguna vez, pero está implícita en casi todas las invocaciones de espíritus. Un corolario de estos dos axiomas considerados juntos es que hay que corresponder a los espíritus por su ayuda en las batallas pasadas a fin de que proporcionen la ayuda necesaria para el éxito en el futuro.

Hay que aclarar que he utilizado el término «axiomas cosmológicos» para referirme a las suposiciones referidas a la estructura fundamental del universo o, por decirlo de otro modo, para referirme a las relaciones paradigmáticas conforme a las cuales se construye el cosmos. No identifico esta categoría con lo que generalmente se denomina «valores», pero puede haber valores implícitos en ellos, contenidos en ellos, incluso derivados como teoremas para ellos. Por ejemplo, el alto

valor que los Maring dan a la unidad o integridad está al menos implícito en el progreso del ciclo ritual desde una condición de máxima segregación de partes del universo entre sí hasta otra en la cual la segregación se reduce radicalmente. El valor negativo que se da al incumplimiento de las obligaciones recíprocas viene de la suposición de que la reciprocidad es fundamental para la estructura cósmica. Dada esta suposición, las faltas de la reciprocidad son transgresiones del orden que constituye el mundo.

He distinguido los axiomas cosmológicos como categoría de los Postulados Sagrados Fundamentales como categoría por varias razones. En primer lugar, y de la manera más evidente, los Postulados Sagrados Fundamentales están típicamente desprovistos de los *significata* materiales, mientras que los axiomas cosmológicos tienen que ver con las relaciones entre cualidades que pueden ser perceptibles (por ejemplo: frío y caliente), y que se manifiestan en los fenómenos sociales y físicos (por ejemplo, las relaciones entre hombres y mujeres). Se deduce que si los axiomas cosmológicos se manifiestan en fenómenos sociales y físicos, las ocasiones para su expresión y la manera en que se expresan son más generales y variadas que aquellas en las cuales es apropiado expresar los Postulados Sagrados Fundamentales. La expresión decorosa de estos se halla en gran parte reducida al ritual, nuemras que la expresión de aquellos está implícita en gran parte en la vida cotidiana. En tercer lugar, y en relación con lo anterior, mientras que los Postulados Sagrados Fundamentales están por sí mismos desprovistos de contenido social explícito o son muy vagos a este respecto, los axiomas cosmológicos son más específicos y a menudo tienen una directa trascendencia política, social y ecológica, explícita y esencial. En cuarto lugar, los axiomas cosmológicos hacen las veces de la base *lógica* de la cual se pueden extraer normas concretas de conducta así como las convenciones de la vida social. Los Postulados Sagrados Fundamentales están más alejados de la vida social; no ofrecen un fundamento lógico para ella ni tampoco para la estructura cosmológica (que, como he afirmado, es axiomática). Pero no son ociosos; antes bien *santifican,* es decir, *certifican* el completo sistema de interpretaciones conforme a las cuales las personas dirigen sus vidas. Sin santificación, los axiomas de la cosmología seguirán siendo arbitrarios, constituyendo nada más que intentos de explicación. Cuando una cosmología es

santificada, ya no es meramente conceptual ni simplemente explicativa, ni siquiera especulativa. Se transforma en una especie de afirmación, declaración, descripción o informe de cómo es, de hecho, el mundo. Los axiomas cosmológicos son performativos, o mejor dicho, metaperformativos. Para invertir la metáfora jerárquica, si bien los Postulados Sagrados Fundamentales no proporcionan por sí mismos la base lógica sobre la que se fundamentan los usos y reglas de vida social, sí proporcionan la base, más profunda que la lógica y situada más allá del alcance de la lógica, sobre la que se puede fundamentar la estructura cosmológica. Se deduce que las estructuras cosmológicas pueden cambiar —expandirse, contraerse o ser incluso alteradas estructuralmente de manera radical— en respuesta a los cambios en las condiciones medioambientales o históricas sin que haya cambios en los Postulados Sagrados Fundamentales y sin que ni siquiera se pongan estos en duda. Al estar desprovistos de términos materiales, los Postulados Sagrados Fundamentales no son plenamente de este mundo y pueden ser considerados como verdades eternas. Al estar desprovistos de un contenido social explícito, no solo pueden santificar todas las convenciones, sino también los cambios que se producen en ellas, ya que no permanecen irrevocablemente vinculados a algo concreto.

Un tercer nivel todavía «más bajo» en las jerarquías de interpretación se compone de reglas aún más específicas (a las que ya he aludido) que gobiernan la manera en que se llevan las relaciones entre las personas, las cualidades, las condiciones y las situaciones cuyas oposiciones son decretadas por axiomas cosmológicos (por ejemplo: entre hombres y mujeres, hombres y alimentos «fríos», etc.). Estas normas, por supuesto, se expresan en la celebración de rituales, pero también gobiernan el comportamiento en la vida diaria. Entre las normas de los Maring destacan tabúes de todo tipo.

Las oposiciones del nivel cosmológico, incluyendo como incluyen términos que pueden ser manifestados materialmente, son más concretas y tienen más trascendencia directa y social que los Postulados Sagrados Fundamentales que las santifican. De este modo, a su vez, son normas de conducta más concretas que las oposiciones cosmológicas en las que adquieren existencia real. Son, por tanto, capaces de «realizar» aquellas oposiciones y dotarlas de la trascendencia social específica que por sí mismas no poseen clara e inequívocamente. Una

cosa es establecer una oposición cosmológica entre hombres y mujeres, y otra cosa excluir a las mujeres de la participación en el ritual por ese motivo.

Las normas del tercer nivel, pues, transforman la cosmología en conducta. Es importante observar que, al igual que la estructura cosmológica del segundo nivel puede ser modificada sin poner en duda los Postulados Sagrados Fundamentales, estas normas pueden albergar el cambio sin que afecte a las oposiciones que ellas hacen materiales. En breve volveré sobre este asunto.

Aunque he observado de pasada que los axiomas cosmológicos y las normas que los hacen concretos pueden cambiar como reacción a un cambio histórico o ambiental, nuestra descripción, hasta ahora, parece indicar que los órdenes litúrgicos fabrican en cierto modo interpretaciones que se imponen al mundo exterior a ellos. Así sucede, pero esto no es todo. Las liturgias también importan interpretaciones del mundo exterior, en forma de índices formales de las condiciones dominantes. Estas importaciones forman un cuarto nivel en las jerarquías de la interpretación.

Los órdenes litúrgicos difieren visiblemente en cuanto a las condiciones dominantes en el mundo externo que su ejecución pueda indicar, pero es inherente a todos los rituales la indicación del estado social, psíquico o físico contemporáneo de los ejecutantes o de sus entornos. Las situaciones indicadas por los rituales maring se han examinado en detalle en capítulos anteriores. Aquí es suficiente recordar que las indicaciones de los estados de las relaciones ambientales son notables entre las interpretaciones importadas al ciclo de los Maring. El desarraigo del *rumbim*, por ejemplo, indica que las relaciones entre fenómenos ajenos al rito como el tamaño y la tasa de aumento de la población de cerdos, la cantidad de tierra cultivada, la intensidad del trabajo de las mujeres, la paciencia y la salud de estas, la frecuencia de las invasiones de plantaciones por parte de los cerdos y otros factores, han alcanzado un complejo estado compuesto que en términos materiales se puede describir como «todos los cerdos que los grupos pueden mantener o tolerar». Cuando se importa al orden litúrgico, sin embargo, esta descripción de una condición material es dotada de significado cosmológico y transferida a «cerdos suficientes para saldar las deudas con los antepasados».

Es importante insistir en la naturaleza extremadamente flexible de las relaciones de las normas con los indicadores de las condiciones ambientales. Por ejemplo, las normas relativas a qué y cuándo saldar la deuda con los espíritus no especifican ni un número concreto de cerdos ni tampoco fechas concretas. Lo que constituye un número suficiente de cerdos con los que compensar a los antepasados, al estar en función de las relaciones entre una serie de variables cuyos estados pueden estar cambiando constantemente, varía de un caso a otro, y el tiempo requerido para su acumulación es flexible. Pero las normas no solo son flexibles. También pueden cambiarse rápidamente. La historia reciente de los Maring, antes del contacto, nos ofrece un ejemplo. En 1955, enviados de los Kauwassi, el más grande de los grupos Maring, invitó a los Tukmenga a unirse a ellos en un ataque concertado contra los Monamban, cuyo territorio se extendía entre los suyos. Los Tukmenga se negaron en un principio, argumentando que sus *rumbim* seguían en el suelo ya que todavía no habían terminado de compensar a los espíritus por su ayuda en la última guerra. Tras una prolongada discusión, los Kauwassi los convencieron de que los espíritus podrían quedar satisfechos con un procedimiento diferente que requiriera matar menos cerdos y sin demora. Por tanto mataron inmediatamente unos cuantos cerdos y los colocaron en los tejados de los *ringi ying*, sin duda como ofrenda a los Espíritus Rojos, y los Tukmenga marcharon en tromba a unirse a los Kauwassi para aplastar a los Monamban. Algunos informantes dijeron a Vayda que este procedimiento siempre había sido aceptable, pero no pudieron citar ningún precedente, o al menos no lo hicieron, aunque se les había pedido (Rappaport 1968, pág. 152). Observamos en este ejemplo que los axiomas que atañen a la reciprocidad, la reintegración y la necesidad de conseguir la ayuda de los espíritus en empresas importanres seguían sin ser puestos en duda mientras que las normas para llevar a la práctica dichos axiomas en los asuntos humanos se cambiaron.

Debe observarse aquí, aunque solo sea de pasada, que en nuestras descripciones de las dimensiones jerárquicas y secuenciales de los órdenes litúrgicos nos hemos ocupado de sus características de adaptación. La dimensión secuencial del orden litúrgico de los Maring es capaz de expandirse y contraerse como reacción a las fluctuaciones e indicaciones de las condiciones materiales. Esta elasticidad de *adapta-*

ción es quizá una propiedad difundida especialmente entre los ciclos rituales no regidos por el calendario. La flexibilidad es inherente no solo a las relaciones entre los niveles de interpretaciones ordenadas jerárquicamente por el ciclo ritual de los Maring, sino también a la baja especificidad de los términos para el ajuste a las normas y al carácter abierto de las propias normas —y posiblemente hasta de los axiomas cosmológicos— para cambiar si las presiones históricas y medioambientales son lo suficientemente fuertes. Es de interés que, cuando los Kauwassi estaban persuadiendo a los Tukmenga para cambiar las normas referentes a la compensación de los espíritus, eran el más grande de los grupos locales Maring por derecho propio, aumentaban además su número los refugiados y su tierra era la más degradada del territorio de los Maring.

En este breve examen de los aspectos de adaptación de la relación entre interpretaciones generadas por los órdenes litúrgicos e interpretaciones importadas a ellos, he mencionado una vez más la dimensión secuencial del rito. He planteado por separado las tres dimensiones del orden litúrgico, pero está bien tener en cuenta que el lugar de cualquier componente del rito puede ser definido desde el punto de vista de todas las dimensiones rituales simultáneamente. El ciclo ritual de los Maring es una secuencia *santificada y gobernada por normas* de actos y declaraciones formales durante los cuales unas *oposiciones cosmológicas* que adquieren existencia real en *representaciones multivocálicas* pasan de un estado de antagonismo y fragmentación a otro de complementariedad e integridad. Son concomitantes a estas transformaciones otras transformaciones en las relaciones entre personas, grupos sociales y sistemas ecológicos. Esta descripción de los órdenes litúrgicos de los Maring reconoce la concurrencia no solo de sus dimensiones secuenciales y simultáneas sino también de sus interpretaciones jerárquicamente organizadas.

En el apogeo de esta jerarquía hay un número de postulados que se refieren a los espíritus. Los *significata* de estos Postulados Sagrados Fundamentales no son materiales en ningún sentido corriente, y sea lo que fuere lo que postulan se tienen por inmutables. La estructura cosmológica se elabora en una segunda categoría, una categoría de axiomas por los cuales o a través de los cuales los espíritus postulados son asociados con elementos y relaciones del mundo material y social

en una serie de oposiciones estructurales abstractas que se aplican a ambos: al igual que los espíritus rojos son calientes, duros, secos y fuertes, también lo son los hombres; al igual que los espíritus de la zona baja son fríos, blandos, húmedos y fértiles, también lo son las mujeres. Se otorga a estas relaciones un carácter más concreto y una mayor especificidad en un tercer nivel de interpretaciones constituidas por las normas y los tabúes que se refieren a las acciones apropiadas o inapropiadas en función de las interpretaciones de la estructura cosmológica que los informa. Las indicaciones de las condiciones materiales y sociales que dominan de manera inmediata el mundo cotidiano son importadas al rito, en el que configuran un cuarto nivel de interpretaciones y son traducidas a términos cosmológicos.

Está claro en esta descripción que la organización jerárquica de las interpretaciones codificadas en el orden litúrgico de los Maring, y en general en los órdenes litúrgicos, tiene varios aspectos o, por decirlo de otra manera, se expresa a través de varios *continuos*. Los *significata* de los Postulados Sagrados Fundamentales son conceptuales, los *significata* de las frases informativas que indican condiciones ambientales son sociales y físicos. Entre el carácter concreto de los *significata* de los indicadores ambientales y la inmaterialidad de lo que quiera que sea que representan los Postulados Sagrados Fundamentales hay normas referidas a las *categorías* de las condiciones y acciones y principios que estipulan la estructura. En relación con la materialidad y explícito en la descripción que acabamos de ofrecer hay un continuo de especificidad social. Las indicaciones de las condiciones ambientales poseen mucha especificidad (si son *precisas* es otra cuestión), mientras que los Postulados Sagrados Fundamentales por sí mismos poseen escasa especificidad material o social, e incluso están desprovistos enteramente de tal especificidad. «El Señor, Nuestro Dios, el Señor es Uno»: esta frase por sí misma no especifica nada en este mundo de materia y energía.

También se ha visto claramente que las implicaciones temporales de los órdenes litúrgicos no están limitadas a sus dimensiones secuenciales sino que también son intrínsecas a su dimensión jerárquica. Podemos considerar aquí las diferencias de longevidad de las interpretaciones asignadas a los distintos niveles de estos órdenes. Los Postulados Sagrados Fundamentales son eternos y, de hecho, sí que parecen

persistir por largos periodos. El *Shema* de los judíos ha perdurado quizá unos tres mil años, el Credo Niceno ha permanecido invariable desde el año 325. Los axiomas cosmológicos pueden ser considerados por quienes los acepten tan perdurables como los Postulados Sagrados Fundamentales, pero es probable que lo sean menos; y es probable que las normas específicas que al llevar a la práctica estos axiomas gobiernan el comportamiento social tengan una vida aún más corta. Dado que sus *significata* son relativamente efímeros, deben serlo también las indicaciones de las condiciones contemporáneas. Las diferencias en la longevidad de las interpretaciones pueden ser o no reconocidas por quienes las mantienen, pero, lo sean o no, al ascender desde las interpretaciones de las condiciones contemporáneas hasta los Postulados Sagrados Fundamentales hay una progresión de lo rápido a lo eterno.

También es evidente que la relación de lo efímero con lo eterno es una relación entre lo siempre cambiante y lo que nunca cambia. Los valores más hábiles (en un sentido amplio) representados en los órdenes litúrgicos son tanto los más específicos como los más concretos. El número de cerdos suficientes para compensar a los espíritus varía de un *kaiko* al siguiente, según los cambios en las circunstancias demográficas, sociales, políticas y ambientales. Esta variación en el número de cerdos considerada suficiente está de acuerdo con las normas muy flexibles que deben mantenerse invariables a través de los cambios en las magnitudes de los valores de referencia que establecen. Peio, como hemos visto, dichas normas pueden cambiarse mientras que unos axiomas cosmológicos o principios de orden más elevado permanecen invariables. De manera semejante, estos últimos pueden ser elaborados, modificados o cambiados, sin afectar a los Postulados Sagrados Fundamentales. Estos, considerados inmutables, pueden permanecer invariables cuando todas las interpretaciones de «orden inferior» cambian. Es más, es probable que cambien solamente en respuesta un cambio social o político fundamental, o como efecto del mismo, pero es posible que persista incluso ante una profunda agitación. Podemos contemplar todos los cambios que han tenido lugar en los países católicos desde que los Credos se enunciaron por primera vez. La jerarquía lo es de mutabilidad así como de longevidad, especificidad y carácter concreto.

Otros aspectos de la jerarquía, aunque tal vez estén presentes en el ciclo ritual de los Maring, parecen más visibles en los órdenes litúrgicos

de otras sociedades. Los rituales varían, por supuesto, en su gravedad y en la naturaleza de su significación. Las consecuencias de algunos parecen limitarse a la realización performativa de efectos sociales concretos, mientras que el impacto de otros parece ser más amplio y más variado. La plantación del *rumbim* no solo transforma la guerra en paz, a los guerreros en granjeros y a los forasteros en hermanos, acciones todas ellas performativas; establece como hecho institucional o social los Postulados Sagrados Fundamentales y elementos tanto de la estructura cósmica como de las convenciones sociales a través de las cuales la estructura cósmica se realiza. Por el contrario, la misa apenas hace referencia al orden social existente. Se limita a establecer la existencia e identidad de la Trinidad y los términos de Su relación con los fieles y, en la comunión, ofrece una oportunidad para que quienes son ritualmente puros (que estén en estado de Gracia) indiquen su participación en esta relación. La misa, pues, parece ser más limitada en su ámbito que la plantación del *rumbim*. Esto no quiere decir que el catolicismo desdeñe las cuestiones sociales en las sociedades en las que domina. Desde luego, no es así. Su orden litúrgico simplemente relega a otros rituales el establecimiento de los pormenores de los órdenes sociales y la realización performativa de los efectos sociales.

Enfocamos ahora las relaciones de dependencia entre los rituales que constituyen los órdenes litúrgicos. Si, por ejemplo, se va a coronar a un rey en nombre de Dios en un ritual de coronación, o si una persona va a jurar en nombre de Dios en el ritual de la sala de un tribunal, es necesario que la existencia de Dios haya sido ya establecida. Esto se hace en los países católicos en un ritual específico (pero no siempre separado), la misa. Esto quiere decir que los juramentos que se hacen en el ritual de la coronación y en el tribunal dependen de la misa.

Las relaciones de dependencia pueden considerarse a varios niveles de profundidad. Por ejemplo, la eficacia del ritual en el que un rey cristiano pone sus manos para curarla sobre una persona aquejada de escrófula, enfermedad llamada «el Mal del Rey», dependía del hecho de que el rey fuese el adecuadamente ungido. El ritual para curar el Mal del Rey dependía, pues, de la coronación, la cual, a su vez, dependía de la misa.

Hay tal vez ciertas ventajas en el establecimiento de interpretaciones fundamentales y contingentes en rituales distintos. Puede argu-

mentarse, al menos, que la segregación de lo fundamental lo aísla de las vicisitudes y exigencias de la vida social. Los Postulados Sagrados Fundamentales se conservan inmaculados más fácilmente si se mantienen a cierta distancia de los actos instrumentales que refrendan.

Los órdenes litúrgicos difieren sin duda en el grado en el cual estos segregan lo fundamental de lo contingente. Se puede sugerir que hay que dar por supuesta esta segregación en las religiones poseídas de aspiraciones universales, pues sus Postulados Sagrados Fundamentales deben obtener la aceptación de unos individuos que viven en sociedades variadas que difieren en sus instituciones; la aceptación supracultural puede verse facilitada por la separación de los postulados universales respecto de las particularidades sociales. Por razones similares esperaríamos encontrar esta separación incluso dentro de sociedades concretas si la división de trabajo es compleja y las distinciones subculturales son detalladas. Es posible que las distinciones subculturales, por supuesto, se basen en diferencias étnicas regionales, de ocupación o de clase. Se puede sugerir que la participación en aquello para lo cual se reclama el carácter fundamental establece la unidad, mientras que los rituales e interpretaciones contingentes establecen distinciones. Las sociedades complejas se enfrentan a problemas acerca de cómo mantener la unidad; la separación entre lo fundamental unificador y las distinciones contingentes puede ayudar a la unidad.

Pero incluso en las sociedades «simples», sociedades en las que la división del trabajo no ha sido desarrollada, las diferencias regionales son insignificantes y la «estratificación» se limita a las relaciones entre personas de diferente edad y sexo, es probable que haya cierta segregación de elementos fundamentales y contingentes en rituales distintos. La plantación del *konc kimp amame* alrededor de las casas de las mujeres, no solo sigue a la plantación del *rumbim* sino que depende de ella. La ofrenda de todos los marsupiales cazados o atrapados a los Espíritus Rojos, que los han suministrado, también depende del establecimiento de la existencia de los Espíritus Rojos como un hecho social de la plantación del *rumbim* y otros rituales.

Donde más se desarrolla quizá la segregación de lo fundamental y lo contingente es en las sociedades «complejas», tal vez por las razones ya planteadas. Que hay cierta segregación en las sociedades «simples» sugiere posiblemente, sin embargo, que allí hay razones más

generales y diferentes para ello. Quisiera indicar, en relación con nuestro breve examen de la capacidad de adaptación, que la separación de lo fundamental y lo contingente aumenta la flexibilidad y la continuidad. Es quizá más fácil modificar, transformar, reemplazar o simplemente deshacerse de los elementos contingentes si estos están ligados a lo fundamental con menos fuerza.

Sin embargo, es útil insistir en este punto en que distinguir lo fundamental de lo contingente no es necesario para separarlos del tiempo y del espacio. A menudo, si no siempre, se pueden distinguir elementos fundamentales y contingentes dentro del mismo ritual. En un *sabbath* judío moderno, el *shema* es fundamental, el sermón es contingente. Los sacrificios de cerdos asociados al *rumbim* son contingentes. La misma plantación del *rumbim* se puede considerar fundamental. La generalidad de la distinción fundamental/contingente sugiere que debe ser explicada en términos al menos tan generales, o incluso más que los principios de la lógica de la adaptación. Estas consideraciones incluyen tal vez los requisitos estructurales de los complejos sistemas entre los que están interpretaciones, instituciones y fenómenos físicos, y también, posiblemente, la estructura de la comprensión humana. Sea como fuere, la jerarquía de interpretaciones ordenada por la liturgia es, entre otras cosas, una jerarquía de dependencia.

La distinción entre lo fundamental y lo contingente está íntimamente relacionada con la distinción entre lo fundamental y lo instrumental. La coronación, por ejemplo, no solo depende de la misa. También es algo socialmente instrumental, que transforma a los príncipes en reyes. Sin embargo, su instrumentalidad no está limitada a lo meramente social. También se supone que sirve a la divinidad cuya existencia se constituye en la misa, el ritual del que depende, pues favorece el establecimiento de su orden en la tierra.

Se puede sugerir que a menudo, si no siempre, se considera que los Postulados Sagrados Fundamentales establecen los objetivos fundamentales a los que sirve la instrumentalidad pero ellos mismos están desprovistos de instrumentalidad o intencionalidad. Poseen también, por supuesto, una baja especificidad social y material. Se concede a estos objetivos fundamentales —los deseos de los dioses, a los que la humanidad sirve o al menos, debe someterse— una mayor especificidad en los axiomas cosmológicos y en los valores que pueden deri-

varse de estos, quizá como teoremas. Mantener el orden del mundo estipulado en los axiomas cosmológicos y santificado por los Postulados Sagrados Fundamentales es servir a las divinidades establecidas por aquellos postulados. En el caso de los Maring, el orden del mundo se mantiene mediante la obediencia a las normas para dirigir un ciclo ritual, es decir, que las reglas son instrumentales, con respecto al mantenimiento de la estructura cosmológica al mismo tiempo que transforman las relaciones sociales y medioambientales con arreglo a esa estructura. Las indicaciones de las condiciones contemporáneas —el cuarto de los niveles de las sentencias ordenadas por la liturgia— no son instrumentales de un modo explícito o evidente. Las condiciones que estas representan, sin embargo, sí que estimulan, al menos por lo que respecta a los rituales no regulados por el calendario, las ejecuciones litúrgicas que sirven a la divinidad manteniendo la estructura cósmica que esta ha decretado. Cuando un grupo maring tiene tantos cerdos como puede alimentar, hay suficientes cerdos para saldar la deuda con sus antepasados. Se celebra un *kaiko* que mantiene una estructura cósmica santificada reintegrando el mundo fragmentado a través de la reducción de tabúes a cambio de la satisfacción de deudas a los espíritus. Si los objetivos últimos están implícitos en los Postulados Sagrados Fundamentales y la especificación de esos objetivos es inherente a los axiomas cosmológicos, las indicaciones de las condiciones ambientales son representaciones de las causas eficientes de las acciones instrumentales intencionadas estipuladas por las normas para dirigir los ciclos rituales. Es decir, la jerarquía avanza desde el objetivo último pasando por los objetivos específicos hasta la acción formal instrumental e intencionada para, finalmente, incentivar la acción.

Una forma parecida de enfocar la dimensión jerárquica de intencionalidad e instrumentalidad es observar que los cuatro tipos de frases que implica la liturgia constituyen directrices de diferente orden. Los axiomas cosmológicos pueden ser entendidos como *principios/leyes* que estipulan los rasgos duraderos de la estructura general y los valores del cosmos (por ejemplo, reciprocidad y totalidad) con los que debe haber conformidad y que quizá se precise mantener a través de la acción humana. Ellos mismos no estipulan las formas de llegar a la conformidad. La estipulación de procedimientos reside en la esfera de las *normas* que prohíben, requieren o permiten acciones concretas en categorías

concretas de circunstancias. Al contrario que las normas, las frases que informan de situaciones o acontecimientos predominantes son específicas de situaciones, más que de categorías. Como tales pueden constituir mandatos, aunque si se vierten en el lenguaje es poco probable que se pongan en modo imperativo. Que haya «un número suficiente de cerdos para corresponder a los antepasados» es un mandato para que un grupo local maring escenifique un *kaiko*.

Es menos obvio que los Postulados Sagrados Fundamentales constituyan directrices que el que lo hagan otros tipos de frases. Es cierto que poseen incluso menos especificidad conductista o social que los principios, pero esto ni los descalifica ni menoscaba su importancia. Ellos mismos no estipulan las acciones que hay que emprender en determinadas circunstancias ni en categorías determinadas de circunstancias, ni siquiera enuncian los principios generales a servicio de los cuales deberían emprenderse estas acciones. Lo que sí hacen, sin embargo, es proporcionar la base para aquellos principios. Si los axiomas o principios cosmológicos revelan la voluntad divina y sus efectos, los Postulados Sagrados Fundamentales señalan la divinidad que posee esa voluntad y a la que hay que servir ajustándose a ella. Además, estos postulados proporcionan quizá al parecer criterios fundamentales con respecto a los cuales los principios, o incluso sistemas enteros de principios, se pueden valorar y encontrar defectuosos, y los criterios son, por supuesto, directrices tácitas. Todos estamos familiarizados con la defensa por parte de la ortodoxia y el *establishment* de sus intereses mediante la declaración de principios o axiomas cosmológicos diferentes de aquellos que propugnan como heréticos o «impíos», pero hay que tener en cuenta que los principios cosmológicos o sociales ortodoxos pueden verse amenazadas al igual que confirmados en referencia a los Postulados Sagrados Fundamentales. El lema de la rebelión de campesinos ingleses de 1381, «cuando Adán cavaba y Eva hilaba, ¿quién era entonces el caballero?» desafiaba los principios de acuerdo con los que la sociedad medieval era gobernada. Es cierto que no había ningún Postulado Sagrado Fundamental explícito en el *dictum* que guiaba a Wat Tayler, John Ball y sus seguidores, pero dicho postulado estaba sin duda implícito en su invocación de los primeros capítulos de las Sagradas Escrituras con sus narraciones del principio de la historia, y es tácitamente a ese postulado al que se hizo el llama-

miento para el refrendo de unos principios de las relaciones sociales radicalmente diferentes de los dominantes. En este ejemplo, el principio alternativo por el que se invocaba el refrendo de lo fundamental era la igualdad social, pero es importante distinguir este principio, a un tiempo cosmológico, social y moral, del postulado que lo refrenda, que se puede suponer que corresponda en sustancia a los credos del catolicismo.

Señalar, como hicimos en párrafos anteriores, que la causa eficiente de la ejecución de un ritual puede residir fuera del orden litúrgico del cual forma parte no significa sugerir que la eficacia de esa ejecución tenga también su origen en la vida cotidiana fuera del orden litúrgico. No es así. Lo que hemos dicho sugiere, en realidad, que la dimensión jerárquica de los órdenes litúrgicos tiene un aspecto eficaz. La eficacia curativa de la imposición de manos de un rey es la consecuencia de haber sido coronado y ungido rey por la gracia de Dios, el cual es la fuente suprema de toda eficacia. Es decir, la eficacia fluye de lo fundamental y lo supremo a lo instrumental y contingente, a través de lo cual se centra en los procesos físicos que originariamente estimularon su invocación.

La autoridad está íntimamente ligada a la eficacia, por supuesto; el que lo fundamental y principal goza de mayor autoridad que lo contingente, parece demasiado evidente para requerir comentario. También parece obvio, aunque la definición formal de santidad aguardará al próximo capítulo, que la jerarquía es también una jerarquía de la santidad. Las nociones de sentido común de la santidad nos bastan para haber observado que la ordenación de las frases codificadas en los órdenes litúrgicos empieza en postulados que son en última instancia sagrados, pasa por axiomas cosmológicos, los cuales no son sagrados pero están muy santificados, llega a normas que también deben estar muy santificadas, para terminar finalmente en indicaciones santificadas de las condiciones dominantes.

En resumen, las relaciones entre las interpretaciones representadas en los órdenes litúrgicos se organizan en jerarquías concurrentes de especificidad, concreción, longevidad, mutabilidad, contingencia, instrumentalidad, eficacia, autoridad y santidad. Los Postulados Sagrados Fundamentales que coronan estas jerarquías de interpretaciones están desprovistos de concreción, poseen una baja especificidad social y son

considerados eternos, inmutables, en última instancias eficaces, absolutamente autoritarios, más fundamentales que contingentes o instrumentales y, por supuesto, intrínsecamente sagrados.

Los indicadores de situaciones actuales, por el contrario, poseen una alta especificidad y concreción, son efímeros, lábiles, contingentes, están sujetos a la autoridad, son cumplidos en vez de ser instrumentales o eficaces y están meramente santificados en vez de ser intrínsecamente sagrados. Las virtudes ordenadoras del principio jerárquico no están limitadas en la liturgia, a las interpretaciones representadas. También están expresadas en los aspectos retóricos, lógicos y formales de las propias representaciones. Las interpretaciones de diferente orden constituyen directrices de diferente orden. Que pueden ser también de diferente «tipo lógico» ha quedado implícito en los términos que a ellas se refieren: axiomas, teoremas, reglas procedimentales y afirmaciones de hecho. Los Postulados Sagrados Fundamentales abarcan otra modalidad más, que está más allá de los hechos o de la lógica pero que les sirve de base.

Otro aspecto de la dimensión jerárquica de los órdenes litúrgicos, aunque implícito en la anterior discusión, debe quedar claro al final. Tras haber considerado las características formales de los conceptos ordenados jerárquicamente en la liturgia y de las diferencias en la naturaleza de su significación, es posible que la cuestión de la invariabilidad sea evidente e incluso parezca trivial. Sin embargo, en el próximo capítulo se defenderá la hipótesis de que la invariabilidad litúrgica es la base de lo sagrado.

Es importante observar que los elementos más perdurables de los órdenes litúrgicos, y los representados de manera más puntillosa, son normalmente aquellos cuyos *significata* son espirituales, o primariamente espirituales, en vez de aquellos cuyos *significata* son sociales o materiales, o lo son primariamente. Es probable que los Postulados Sagrados Fundamentales al menos, sean los menos variables todos los elementos del ritual. Nuestra jerarquía no es solo una jerarquía de interpretaciones y significados, autoridad y eficacia, un tipo lógico y una forma imperativa, sino también de invariabilidad de expresión. El que la invariabilidad se asocia con la santidad, se ha indicado quizá en el examen de la eternidad en el último capítulo, pero se explorará más específicamente en el capítulo 9.

Al concluir estos capítulos sobre las dimensiones del ritual vale la pena observar que un solo orden litúrgico puede abarcar interpretaciones que incluyan los Postulados Sagrados Fundamentales, axiomas cosmológicos que se refieren a la estructura de las relaciones entre espíritus, cualidades, personas, cosas y procesos; normas para transformar estas relaciones, e indicaciones de los estados dominantes en la sociedad y la naturaleza. Esto se hace para establecer una unidad o integridad de interpretación que pueda parecer altamente significativa a quienes la aprehenden y que puede que sea poco sólido o inexistente en las sociedades pobres en rituales. Además se puede sugerir a la luz de los análisis del capítulo 5, que las interpretaciones incorporadas en los órdenes litúrgicos pueden parecer especialmente significativas no solo por su relativamente alto nivel de coherencia, consistencia e integridad, sino también porque los rituales están constituidos tanto por actos como por palabras y conceptos. Cuando un actor ejecuta un orden litúrgico, participa en él, o lo que es lo mismo, llega a ser una parte de él, dotándolo así de un significado de una profundidad que va mucho más allá de lo cotidiano. Volveremos sobre este significado en el capítulo 11.

9

La idea de lo sagrado

Hasta ahora hemos dejado los términos «sagrado» y «santidad» a la libre interpretación de los lectores. Ahora es el momento de establecer un concepto más explícito y de explorar su relación con la liturgia.

1. Definición de santidad

Podemos enfocar lo sagrado considerando una clase de expresiones que en el último capítulo hemos denominado Postulados Sagrados Fundamentales. Entre los ejemplos hay expresiones tan familiares como el *shema* de los judíos, que de forma abreviada sería, «Escucha, oh Israel, Dios nuestro Señor es Uno», y el *Kalimat al-Shahada* del islam, «Doy testimonio de que no hay más Dios que Dios y que Mahoma es su profeta» (Lane-Poole 1911). Los equivalentes católicos se resumen en los credos, pero se expresan más extensamente en el canon de la eucaristía, particularmente en el prefacio, la doxología final y las palabras de institución (ver John Miller 1959; págs. 183 y ss.; 272 y ss.). Los rituales de los Maring, y los de otras muchas sociedades, que probablemente incluyan a la gran mayoría de los pueblos analfabetos, carecen de estos credos formales, pero la postulación de la persistencia de los antepasados difuntos como seres que sienten está implícita en la manera formal y estereotipada en que se dirigen a ellos, que precede a todos los sacrificios. Las doxologías de los Sioux que acompañan al acto de fumar las pipas sagradas quizá no llegan a ser tampoco credos formales, pero son más explícitas en su expresión de los Postulados Sagrados Fundamentales que los Maring cuando se dirigen a sus antepasados, ya que establecen la omnipresencia del Wakan-Tanka, el «Gran Espíritu» o la «Gran Divinidad» (J. Brown 1954, pág. 314, *passim*) y la existencia de los seres espirituales asociados con las seis direcciones. Además,

el acto de fumar en sí establece la relación del fumador y de aquellos para quienes fuma con los seres espirituales, postulada de un modo que parece recordar la forma en que la eucaristía sirve al católico (J. Brown 1971, *passim*). Entre los Navajos, según Witherspoon, «casi todos los cantos y oraciones del elaborado sistema ceremonial usan [la expresión] *sa'ah naaghaii bik'eh hozho* en su bendición. De hecho, todo el sistema ceremonial será concebido principalmente para producir o restablecer las condiciones simbolizadas por esa frase» (1977, pág. 19). No es una expresión fácil de traducir. La palabra *hozho,* que Kluckhohn consideró «la idea fundamental del pensamiento religioso navajo» (1949, pág. 368), «se refiere a lo positivo o al medio positivo o ideal. Es belleza, armonía, bien, felicidad y todo lo que es positivo» (Witherspoon 1977, pág. 24). *Sa'ah* «denota algo maduro, desarrollado, experimentado o viejo» (Witherspoon 1977, pág. 19). La forma verbal *naaghaii* significa «repetir» o «volver a aparecer», *bik'eh* significa «seguir» (Witherspoon 1977, pág. 23). Puede considerarse por tanto que la frase, que expresa el ideal de recurrencia de los procesos de crecimiento, madurez y vida de acuerdo con el principio de *hozho*, es el Postulado Sagrado Fundamental de los Navajos. Hay expresiones equivalentes implícitas, si no explícitas, en los rituales de todas las religiones, incluso de las que defienden postulados sin seres espirituales, o que afirman no adherirse a ningún credo. Es, de hecho, por la presencia de estos postulados sagrados, implícitos o explícitos, como finalmente consideramos religiosos los órdenes litúrgicos.

Estas interpretaciones tienen unas cualidades especiales. La primera de ellas estará implícita en la propia palabra «postulado». *Postular* es defender sin demostración; un *postulado* es aquello que se defiende de esta manera. Su evidencia u obviedad es quizá la base, meramente «por el debate», como decimos, para la demostración que posteriormente lo confirme o lo niegue.

Todos los postulados son, en un sentido estricto y casi trivial, producto de los actos performativos (Austin 1962; véase también el capítulo 4), porque postular es emprender una acción de algún tipo. Sin embargo, los Postulados Sagrados Fundamentales son producto de una fuerza ilocutiva en un sentido más profundo. Su sustancia no es meramente defendida, postulada o expuesta, sino que está constituida por el carácter performativo inherente a los propios órdenes litúrgicos. El

establecimiento performativo de la convención, incluyendo las interpretaciones convencionales, se ha examinado con mayor profundidad en el capítulo 4. Podemos recordar que si los actos performativos se entienden como actos convencionales que logran efectos convencionales, el ritual no es simplemente performativo, sino también metaperformativo, pues no solo puede producir efectos convencionales, sino que también puede establecer la misma convención a partir de la cual se producen esos efectos convencionales. Entre estas convenciones están quizá no solo los procedimientos para lograr situaciones, sino las interpretaciones convencionales que definen tanto esas situaciones como el carácter del cosmos en el que tienen su sitio esas situaciones, procedimientos e interpretaciones. Por ejemplo, la misa establece como un hecho social la existencia del Dios en cuyo nombre los hombres son elevados a oficios convencionales como la realeza[1], a través de procedimientos convencionales como la coronación, la unción y el prestar juramento.

Los Postulados Sagrados Fundamentales son, por tanto, establecidos por el carácter metaperformativo del ritual. Es importante, sin embargo, tener en cuenta que la distinción entre las frases performativas y las que Austin denominaba «constativas» (1962, pág. 3, *passim*), afirmaciones, informes, descripciones y demás, no siempre es clara y sencilla. Ya tratamos esta ambigüedad al final del capítulo 5 al analizar la naturalización de lo convencional, y aquí es extremadamente relevante. Cuando lo que está performativamente establecido es un concepto o interpretación, lo performativo se transforma inmediatamente en una constativa. Es decir, una expresión performativa que en su

[1] Decir que la soberanía está *establecida* en el ritual equivale a afirmar que esta se *origina* en el ritual. El sentido en el que hay que entender aquí el término «establecer» se señaló en el capítulo 4. Establecer una convención es *estipularla* y *aceptarla*. Se podría alegar, sin embargo, que la soberanía en sentido estricto puede estar siempre y en todas partes basada en el ritual, pues los reyes no son simplemente autoridades poderosas. Son líderes que han sido distinguidos de los demás, en primer lugar, por criterios como el derecho hereditario y la mayor edad y, posteriormente, por medio de actos rituales como la coronación. La soberanía es siempre o casi siempre una «soberanía sagrada o santificada», si consideramos que estas expresiones no abarcan solo las instituciones en las que el propio monarca es divino, como en el antiguo Egipto, o descendiente de deidades, como entre los antiguos pueblos germanos, (Chaney 1970, Wallace-Hadrill 1971) o en las que «la soberanía desciende del cielo», como en Sumer (Frankfort 1948, pág. 237), sino también aquellas en las que el rey gobierna «por la Gracia de Dios», o es elevado a su rango por actos sacramentales.

enunciado litúrgico establece cierta entidad, cierta calidad o cierto poder cósmicos como un hecho social o cultural, permitirá posteriormente interpretar esa misma expresión como una categoría formal. El establecer la existencia de Dios como un hecho social a través de la recitación ritual de, por ejemplo, el *Shema*, hace inmediatamente posible interpretar la frase «Dios nuestro Señor es Uno» como un informe o descripción de una situación que existe independientemente de la frase o, al menos, de cualquier ejemplo de su enunciado. Esta interpretación es por supuesto validada por la permanente naturaleza pública de los Postulados Sagrados Fundamentales. Todos los que han recitado el *Shema* en los tres mil últimos años no lo han enunciado *ex novo*. Han estado repitiendo una fórmula de Dios Único establecida mucho antes de que ellos nacieran. Los Postulados Sagrados Fundamentales aparecen, de este modo, como afirmaciones para quienes los expresan. Sin embargo, su fundamento, en última instancia performativo, queda claro cuando se consideran los efectos de la cesación de su expresión litúrgica. Si no se recitara nunca más el *Shema*, «Dios nuestro Señor es Uno» cesaría de ser un hecho social, cualquiera que fuese la condición sobrenatural. Por cuanto atañe a la sociedad actual, Júpiter, Wotan, En-Lil y Marduk ya no son más que quimeras de las antiguas imaginaciones, ya que nadie continúa estableciendo o restableciendo su existencia al pronunciar sus nombres en el ritual. El reconocimiento de la importancia del ritual en el mantenimiento de la base del orden cósmico parece explícito en algunas religiones. Más adelante volveremos sobre esto.

Ni la ambigüedad retórica de los Postulados Sagrados Fundamentales ni la metamorfosis que pueda engendrar la ambigüedad distinguen la expresión de los Postulados Sagrados Fundamentales de otros actos performativos. Si, por ejemplo, se establece la paz entre las dos partes en guerra por medio de la recitación ritual de las palabras «la paz prevalece», las expresiones de esas mismas palabras pueden ser adecuadamente interpretadas como informes o descripciones. Sin embargo, hay importantes diferencias entre los Postulados Sagrados Fundamentales y las situaciones convencionales que resultan de cualesquiera actos performativos cotidianos. En primer lugar, como acabamos de observar, el Postulado Sagrado Fundamental nunca escapa del todo a su base performativa porque la persistencia de su validez como hecho

social depende de su continua enunciación. La frase «la paz prevalece», por el contrario, puede llegar a ser plenamente constativa ya que la duración del estado de paz no depende de la repetición litúrgica de las palabras «la paz prevalece», sino de un comportamiento social independiente de la declaración ritual.

Esto nos lleva a otra diferencia. La exactitud o verdad de frases como «la paz prevalece», *en tanto que afirmaciones*, se puede comprobar en referencia al mundo de los acontecimientos; y lo mismo se puede decir de muchos postulados que inicialmente se afirman sin demostración. Esto no es así con los Postulados Sagrados Fundamentales debido a su segunda característica importante: están generalmente desprovistos, o casi desprovistos, de *significata* materiales. Son, por lo tanto, invulnerables a la falsificación con referencia a las pruebas disponibles de forma natural en este mundo. Aun cuando alguno de sus términos clave son materiales, otros no lo son, de modo que estos postulados siguen estando más allá del alcance de las pruebas. Aunque los faraones estuvieron sin duda vivos y fueron accesibles a la vista y al oído de sus súbditos, no había forma de falsificar el postulado de que ellos eran la encarnación de *Horus*. La divinidad de los emperadores romanos, de modo similar, tampoco se podía falsificar. En el próximo capítulo consideraré los problemas inherentes a la divinización de los vivos y aduciré razones materiales, sociales y lógicas para considerar estas representaciones inapropiadas, aunque no imposibles, como objeto de una postulación sagrada fundamental. Aquí el punto importante es simplemente que las pruebas materiales nunca pueden falsificar los Postulados Sagrados Fundamentales si todos sus términos clave, o por lo menos algunos, son inmateriales, como siempre parecen ser. Podemos observar de pasada un elemento general de contraste entre los Postulados Sagrados Fundamentales y las constativas. Mientras que los Postulados Sagrados Fundamentales pueden ser invalidados simplemente obviándolos o rechazándolos, no pueden ser falsificados. Por otro lado, las constativas están abiertas a la falsificación, pero no se invalidan obviándolas o rechazándolas.

Lo que no está tan claro es que los Postulados Sagrados Fundamentales estén más allá de la verificación empírica. Podemos estar seguros, por supuesto, de que no pueden ser verificados por procedimientos aceptables para la ciencia. Hasta lo aparentemente milagroso

siempre puede (al menos en un principio) ser explicado de otra manera; los hombres de ciencias están comprometidos a ello por principio, y han tenido un destacable éxito en convertir lo maravilloso en prosaico. Pero los cánones de verificación son culturalmente variados, y las pruebas inadecuadas para los científicos pueden ser vistas por los demás como convincentes. Decir que un postulado no es verificable científicamente no equivale a decir que este no puede ser verificado mediante procedimientos que aduzcan que lo que se afirma son pruebas físicas y directas. Si se adopta un punto de vista epistemológico relativista, queda claro que lo que tal vez se considera conocimiento se puede obtener por unos medios que no se adecúan a los requerimientos de la validación científica. En un capítulo posterior volveremos sobre la experiencia subjetiva y examinaremos su naturaleza material. Lo importante aquí es que el sentido en el que los Postulados Sagrados Fundamentales no son verificables es más débil que el sentido en el que no son falsificables. Aunque son absolutamente imposibles de falsificar, son simplemente inverificables de forma «científica» u «objetiva».

Las cualidades de los Postulados Sagrados Fundamentales que los sitúan más allá de la falsificación empírica o de la verificación objetiva son equiparadas por otras que también los hacen invulnerables a la falsificación o a la verificación por la lógica. Frases como «Dios nuestro Señor es Uno», y «No hay más dios que Dios» y *«Sa'ah naaghaii bik'eh hozho»* no son lógicamente necesarias (como 2 + 2 = 4), ni tampoco la aparente transgresión de la necesidad lógica (como en la idea de la unidad de la trinidad) parece invalidarlos para las congregaciones que las expresan. Por el contrario, la transgresión de la lógica hace que su aceptación sea *ipso facto* trascendente; sus cualidades «irracionales», antiintuitivas o incluso contradictorias en sí mismas los invisten de misterio[2].

En resumen, las expresiones que he llamado «Postulados Sagrados Fundamentales», esos cuerpos supremos de un discurso religioso,

[2] Un «misterio propiamente dicho» es, según el pensamiento católico, «una verdad que, aunque no está *contra* la razón, la trasciende en tal medida que no existe inteligencia creada que pueda siquiera descubrirla, y es una verdad que incluso cuando es revelada resulta impenetrable para toda inteligencia creada» (Attwatter 1961, pág. 336).

poseen en general ciertos rasgos peculiares. Por un lado, no pueden ser falsificados ni lógica ni empíricamente. Por otro lado, no pueden ser verificados ni objetiva ni lógicamente. *Y aún así son tenidos por indudables.* Considero esencial esta característica y defino la santidad como *la cualidad de lo indudable, atribuida por las congregaciones a unos postulados que son por naturaleza objetivamente inverificables y absolutamente infalsificables*[1].

2. La santidad como una propiedad del discurso

La santidad, según esta versión, es una propiedad del discurso religioso y *no* de los objetos representados en o por ese discurso. En este uso no es Cristo, por ejemplo, el que es sagrado, sino los tratados litúrgicos y los actos que proclaman su divinidad. La divinidad de Cristo, distinta de su estipulación y aceptación, es otra cuestión. Mientras que la santidad, tal como utilizo la expresión, es una cualidad del *propio discurso*, la divinidad, cuando se estipula, es una propiedad supuesta del tema defendido *en* ese discurso.

En tanto que cualidad del discurso, hay que distinguir la santidad no solo de la divinidad, que puede atribuirse a los objetos de ese discurso, sino también de *todas* las propiedades supuestas de los objetos que son peligrosos o poderosos, o diferenciados, prohibidos o impresionantes, o «completamente distintos», o Únicos, o lo que sea. Es probable que tales objetos, sean dioses, espíritus o procesos cósmicos, sean a menudo considerados peligrosos, misericordiosos, creativos o absolutamente buenos. Pero las cualidades atribuidas a los objetos divinos son en todas partes variadas y en ninguna están claras. Aunque alguna de sus supuestas características están extendidas, ninguna (más allá tal vez de una vaga inmaterialidad esencial) parece ser universal. Por el contrario, es indiscutible que los objetos divinos son siempre identificados como tales en el discurso y que el discurso es un requisito previo para la predicación de estos objetos con cualesquiera propiedades más particulares que se supone que poseen. Que un obje-

[1] En una formulación anterior definía la santidad como la cualidad de la incuestionabilidad atribuida por una congregación a unos postulados que en su naturaleza no son verificables ni falsificables. He modificado aquí esta formulación a causa de las dificultades que hay con respecto a la no verificabilidad

to divino se considere absolutamente bueno, o peligroso, o diferente, omnisciente, o que todo lo abarca, o un ser eterno antaño encarnado mediante un nacimiento virginal, se estipula en el discurso litúrgico como una verdad incuestionable. Es la cualidad de incuestionable del discurso, y no los objetos de este ni sus supuestas cualidades, lo que para mí constituye la santidad. Para expresarlo de otra forma, las características de un discurso son de un tipo lógico más elevado que las características de los objetos de ese discurso. La santidad es una cualidad del metalenguaje, mientras que la divinidad es un concepto del lenguaje del objeto. El discurso sagrado trata, *entre otras cosas*, de lo divino.

Después de distinguir lo sagrado de lo divino, debo inmediatamente advertir que esta distinción, en ocasiones, se desdibuja sistemáticamente en la práctica. Más adelante examinaremos la tendencia a que la propia incuestionabilidad se vea glorificada como un objeto divino; aquí me limitaré a indicar que los objetos a los que se refiere el discurso sagrado pueden a su vez ser concebidos como elementos del discurso. El propio lenguaje fue elevado a diosa en la religión védica (Deshpande 1990) y hay otros ejemplos bien conocidos en los que se concibe la divinidad como Palabra. La refundición de los nombres de espíritus y dioses con los propios espíritus de los dioses también se da. Esta visión parece representada en el pensamiento místico judío en la concepción de la *Torá* «no solo como la reunión de los nombres de Dios, sino en su conjunto como el único y gran Nombre de Dios» (Scholem 1969, pág. 30), o incluso el propio Dios. Según Gikatila: «su Torá está en Él, y eso es lo que los cabalistas dicen, esto es, que Él es el santo, bendito sea, está en Su Nombre y Su Nombre está en Él, y que Su Nombre está en Su Torá» (Scholem 1969, pág. 44). Asimismo, parece claro que cuando Durkheim (1961) definió las «cosas sagradas» como aquellas que están protegidas y aisladas de lo profano a través de la prohibición, se estaba refiriendo a los objetos del discurso; pero parece también que el discurso sagrado y sus representaciones materiales están a menudo, si no siempre, protegidos por las prohibiciones, es decir, separados de lo cotidiano por la prescripción, la proscripción y la escrupulosidad de la expresión. Este aislamiento contribuye por supuesto a la incuestionabilidad, un asunto sobre el que volveremos más adelante.

3. El fundamento de la santidad

La definición de santidad como la cualidad de incuestionabilidad atribuida por las congregaciones a ciertos postulados y a expresiones asociadas a estos postulados suscita muchas cuestiones. La primera y más fundamental sería la siguiente: si el rango incuestionable de los Postulados Sagrados Fundamentales no se apoya ni en la lógica ni en la experiencia mundana, ¿en qué se apoya? Propongo tres fundamentos, todos ellos localizados en el ritual. El examen de uno de ellos debe posponerse a un capítulo posterior, pero los otros dos, que están más estrechamente relacionados entre sí, pueden tratarse aquí.

El primero, de hecho, ya se ha examinado con cierta extensión. Argumentaba en el capítulo 4 que, al participar en el orden litúrgico, un ejecutante acepta —y se indica a sí mismo y a los demás que acepta— cualquier cosa que esté codificada en los cánones del orden. Aceptar el canon es, sobre todo, estar de acuerdo en no ponerlo en duda, lo que equivale a declararlo indudable. Uno de los fundamentos de la incuestionabilidad de los Postulados Sagrados Fundamentales es, pues, la aceptación intrínseca a la ejecución de los cánones en los cuales están representados.

Como también argumenté en el capítulo 4, la aceptación no indica por sí misma creencia ni desvanece la duda, pero la aceptación indicada por la participación en el orden litúrgico, siendo independiente de la creencia, puede ser más profunda y trascendente que la creencia, pues hace posible que el ejecutante trascienda a su propia duda, experiencia y razón, al aceptar en contra de lo que estas le sugieren. También señalé que algunos destacados teólogos han indicado que la creencia incluye necesariamente un elemento de duda. Aún más, es posible que alcance su máxima intensidad cuando el creyente reprime las preguntas que una gran duda suscita.

Se podría objetar que la fe es una cosa y la santidad es otra, y que estoy confundiendo una actitud de la disposición de los sujetos a aceptar con una cualidad del objeto aceptado, es decir, su santidad. Pero si los postulados son investidos de santidad por aquellos para quienes dichos postulados son sagrados, esta combinación de la actitud del sujeto con la cualidad del objeto debe formar parte del proceso de sacralización. Tillich presuponía una combinación similar entre sujeto

y objeto en la concepción de lo divino como «preocupación fundamental»: «Dios es lo que fundamentalmente preocupa al hombre [...] Esto significa que todo lo que preocupa al hombre se convierte en Dios para él, y a la inversa, significa que el hombre puede preocuparse fundamentalmente solo por aquello que es Dios para él« (Tillich 1951 I, pág. 211). Antes, Tillich (1951 I, pág. 1), propone que «la fe es el estado de estar fundamentalmente preocupado» y «la preocupación fundamental es la traducción abstracta del gran mandamiento, Dios nuestro Señor es Uno, y amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma y con toda tu mente y con toda tu fuerza». Estos pasajes indican al parecer un intento de quebrar la distinción entre la preocupación fundamental como una actitud y como un objeto hacia el cual esta actitud se dirige. Si la distinción sujeto-objeto se desvanece será posible que los humanos participen de lo divino, un asunto sobre el que volveremos.

Aunque su aceptación por los individuos y las congregaciones es una base de la incuestionabilidad de los Postulados Sagrados Fundamentales, no es la única. La actitud de los sujetos que conceden un rango indudable a determinadas expresiones, es decir, a los Postulados Sagrados Fundamentales, se ve reforzada por una cualidad evidente de los mismos postulados. Es interesante que esta cualidad esté incluida precisamente en el mismo rasgo de la representación litúrgica que contiene la aceptación. Revisemos por tanto brevemente la base litúrgicas de la aceptación.

Hemos argumentado en el capítulo 4 que la aceptación es inherente al ritual porque para ejecutar un orden litúrgico (que es por definición una secuencia más o menos invariable de actos formales y expresivos codificados por personas diferentes del ejecutante) hay que conformarse forzosamente a ese orden. Como tal, la autoridad es inherente a la liturgia. Sin embargo, además sostuvimos que la participación en un orden litúrgico expresa una relación más íntima y vinculante entre el participante y el orden que este ejecuta que la que connota términos tales como «autoridad» y «conformidad». Habíamos observado antes que en el ritual el propio ejecutante se halla siempre entre los receptores más importantes de los mensajes que está transmitiendo. Se podía reparar entonces en una nueva fusión, una fusión del emisor-transmisor con el mensaje que se está enviando y transmi-

tiendo. Al ajustarse al orden al cual da vida su actuación el ejecutante se vuelve de momento indistinguible de ese orden. Él *realiza*, hace real, convierte en *res* [cosa] ese orden, suministrándole la sustancia de su propio aliento y de su cuerpo al igual que el orden, recíprocamente, lo inviste de su propia forma. La distinción entre el participante (como sujeto) y el objeto en el cual está participando se desvanece. En esta unión de ejecutante y ejecución no puede haber rechazo alguno de lo que está siendo llevado a cabo. El ejecutante, cuando realiza un orden litúrgico, no puede estar haciendo otra cosa que no sea aceptar todo lo que que este codifique. *Si la conformidad a un orden codificado por otro que no sea uno mismo se necesita para lograr dicha identificación, y ya he argumentado que sí, la invariabilidad del orden litúrgico es indispensable para la aceptación.*

El segundo fundamento de la incuestionabilidad, inherente a los propios Postulados Sagrados Fundamentales más que a la relación de los ejecutantes con ellos, se basa también en la invariabilidad. Una idea de Anthony F. C. Wallace es de gran importancia aquí. Este autor observó que, desde el punto de vista de la teoría de la información, el ritual (refiriéndose a lo que en este trabajo se ha denominado «canon») es una forma muy peculiar de comunicación porque está desprovisto de información:

> cada ritual es una secuencia particular de signos que, una vez anunciada, no permite incertidumbre ni elección alguna[4], y, por tanto, en el sentido estadístico de la teoría de la información, no transmite ninguna información del emisor al receptor. Idealmente, es un sistema de orden perfecto, y toda desviación de este orden es un error (1966, pág. 233).

Wallace, por tanto, sugirió que «un ritual se puede, quizá, clasificar de la forma más sucinta como comunicación sin información» (1966, pág. 233). Pero más adelante alega que significado e información no son uno ni lo mismo (1966, págs. 236 y ss.):

---

[4] Que todas las liturgias permiten alguna elección y por tanto comunican alguna información es algo que ha sido debatido en capítulos anteriores de este libro. Este desacuerdo con el argumento anterior puede parecer evidente pero no es real, ya que las elecciones a través de las cuales se transmite la información autorreferencial no reducen la invariabilidad del *canon*.

> No todos los mensajes que tienen significado son informativos, ni todos los mensajes informativos tienen significado. En otras palabras, *una secuencia de signos con significado cuyo orden es fijo*, de modo que el receptor siempre sabe qué signo seguirá al anterior, *no tendrá valor informativo alguno porque no hay ninguna incertidumbre que se pueda resolver* mediante el resultado de cada acontecimiento sucesivo. A la inversa, un mensaje puede estar vacío de contenido bien porque su valor informativo sea demasiado alto, o bien porque los signos que lo componen sean arbitrarios (1966, pág. 236; la cursiva es mía).

El significado, afirma Wallace, no depende de que un mensaje contenga o no información, sino que «tiene que ver con la capacidad del receptor para responder a un mensaje: es decir, responder a un pequeño estímulo con una respuesta relativamente amplia» (1966, pág. 236). Esta idea de significado es similar al aspecto del significado que hemos destacado al examinar la transducción en el capítulo 3. Cuando analicemos los niveles de significado en un capítulo posterior, trataremos otros aspectos de la relación entre mensajes y receptores. Fundamental importancia tiene aquí —y es casi explícito en el examen de Wallace— el siguiente axioma: *el significado de la falta de información del ritual es la certidumbre*[5]. Luego, Wallace escribe que, aun cuando los significados particulares de los ritos concretos pueden ser tan numerosos y variados como los ritos mismos,

> hay siempre otro mensaje, que está implícito en vez de explícito. Es el mensaje de la organización. La estereotipación del ritual es el orden llevado a un grado extraordinario; los rituales son predecibles. Las probabilidades contingentes en las cadenas de los acontecimientos rituales se acercan a la unidad; el mito en el que se basa el ritual describía un mundo en el que el caos estaba siendo, o va a ser, sustituido por el orden (1966, pág. 238).

[5] Esta certidumbre puede estar desprovista de información pero es, por supuesto, muy significativa en un mundo incierto. Uno puede sugerir que conforme aumenta la información el significado decrece, y que la creciente información, aún más que el desarrollo técnico y la industrialización, es responsable de la crisis de significado que desde hace unos siglos aflige a Occidente. Volveremos sobre la cuestión del significado en un capítulo posterior.

Por expresar esto en los términos de este trabajo, al representar algo en un canon invariable se está *indicando* que es inmutable y sin alternativa y, por tanto, cierto. La relación de certeza e incuestionabilidad es tan estrecha que en un uso más lato pueden considerarse sinónimas.

Hay, pues, dos bases para la incuestionabilidad de los Postulados Sagrados Fundamentales. Por un lado, está su aceptación por parte de los sujetos y, por otro, la certeza de su expresión. Ambas tienen su origen en la misma característica general de la liturgia: la invariabilidad canónica. *En tanto que la cualidad de incuestionable es la esencia de lo sagrado, lo sagrado mismo es un producto de la propia forma ritual*, o más bien de la incorporación del lenguaje a la forma ritual que, como observábamos en el capítulo 1, está muy difundida, si no es universal, entre los animales (por ejemplo, los rituales de cortejo de los grandes somormujos con penachos y de los cangrejos violinistas, los rituales de lucha de los espinosos y las gaviotas, y posiblemente las «danzas de la lluvia» de los chimpancés).

Aunque no hay forma de demostrarlo, el argumento expuesto aquí sugiere que la idea de lo sagrado surgió en el curso de la evolución, quizá de forma inevitable, conforme las expresiones del lenguaje que se estaba desarrollando se fueron asimilando y subordinando a las órdenes de rituales no verbales en los que, es verosímil asumir, participaron nuestros antepasados infrahumanos. *El concepto de lo sagrado, por tanto, es quizá tan antiguo como el lenguaje, lo cual equivale a decir que es tan antiguo como la propia humanidad.*

Se nos podría recordar aquí que en el capítulo 7 se alegó que también hay ideas de eternidad contenidas en la repetición invariable de los órdenes litúrgicos. Las características de incuestionabilidad y eternidad no solo surgen del mismo orden litúrgico, sino de los mismos rasgos de dichos órdenes. Si santidad y eternidad no son una y la misma cosa, son hermanas. La relación orgánica dentro de la cual se unen las ideas de santidad, incuestionabilidad y eternidad se hace manifiesta en los órdenes litúrgicos.

También se nos puede recordar aquí determinada inversión o «juego de magia» del ritual que mencionamos por primera vez al examinar la aceptación en el capítulo 4. A los Postulados Sagrados Fundamentales se les confiere un permanente rango incuestionable y se convierten en «verdades eternas» a través de la acción social continuada, es decir,

a través de su repetida representación en ejecuciones de los órdenes litúrgicos. Sin embargo, como verdades eternas, se considera que son las bases sobre las cuales se fundamentan los órdenes cósmicos de los que los órdenes litúrgicos forman parte, y por las cuales se supone que viven los ejecutantes. Lo fundamentalmente sagrado, que se tiene generalmente por base de la existencia, debe ser continua o repetidamente representado para sí mismos por aquellos que se subordinan a ello. La importancia de la ininterrumpida continuidad de sus propias ejecuciones rituales para el mantenimiento del orden cósmico eterno, a menudo disimulado, es reconocida en el pensamiento religioso de algunas personas. Es posible que los aborígenes australianos, por ejemplo, entiendan los rituales no como meras reconstrucciones de acontecimientos que pusieron en orden el mundo durante el sueño, sino como reingresos en el sueño para participar una vez más en los actos únicos que una vez, solo una vez y de una vez para siempre constituyen el orden del mundo. Ese orden solo puede continuar si los hombres entran de nuevo en la interpretación única y eterna de aquellos acontecimientos únicos (Stanner 1956, *passim*; Meggit s.a., *passim*).

Que lo sagrado se base en última instancia en los actos de quienes están subordinados a ello sugiere la existencia de unos procesos cibernéticos en el corazón mismo de la relación de la religión con la sociedad y su evolución. Me he ocupado de estos procesos en trabajos anteriores (1971b, 1971c, 1979b) y desarrollaré esos análisis anteriores en los últimos capítulos, en los que consideraremos el lugar que ocupa la santidad en la estructura de adaptación de las formaciones sociales y el problema, relacionado con esto, de las patologías de la santificación. Ahora debemos volver al tema de la incuestionabilidad.

4. Los Axiomas y los Postulados Sagrados Fundamentales

Puede objetarse que la concepción de lo sagrado que se defiende aquí no distingue adecuadamente los Postulados Sagrados Fundamentales de los axiomas de las matemáticas y la lógica. Unos y otros, los Postulados Sagrados Fundamentales y los axiomas, se consideran verdaderos sin prueba alguna, y ninguno está aislado. Unos y otros sirven como fundamentos de unas estructuras discursivas que incluyen más que a sí mismas. Sin embargo difieren en varios aspectos.

En primer lugar, hay importantes diferencias en cuanto al lugar que ocupan los axiomas y los Postulados Sagrados Fundamentales en las estructuras discursivas de las que forman parte. Como Whitehead y Russell demostraron hace mucho (1913), no es posible construir un sistema lógico sin recurrir a los axiomas. Aunque indemostrables en la lógica de los sistemas que cimentan, es posible, al menos en teoría, que los axiomas se infieran como teoremas en teorías de un tipo lógico más elevado. La lógica de un tipo superior se basa también en los axiomas, por supuesto, que serían teoremas en una lógica todavía más elevada. El retroceso infinito es inherente a la estructura de la lógica.

Los Postulados Sagrados Fundamentales no están sometidos a esta implicación. A diferencia de los axiomas, no pueden derivarse de sistemas de un tipo lógico más elevado, pues ellos mismos pretenden, por decirlo así, alzarse en el vértice de las estructuras discursivas en las cuales aparecen. En realidad, lo que postulan se entiende a menudo como un creador no creado, el origen o la base de todas las cosas. Así, los Postulados Sagrados Fundamentales ponen fin al regreso infinito que la lógica por sí misma no puede terminar. A veces, incluso establecen como incuestionables postulados que a la inteligencia humana le parecen contradictorios, como la naturaleza plural del Dios Único, advirtiendo en efecto que la lógica ordinaria no puede aprehenderlos y mucho menos sobrepasarlos. Afirman tácitamente que el entendimiento humano debe ser desechado para poder comprenderlos. *Credo ut intelligam.*

Como los Postulados Sagrados Fundamentales no pueden derivar a modo de teoremas de los sistemas de un tipo lógico más elevado, tampoco representan un papel de axiomas en las estructuras discursivas en las cuales aparecen. Esto ya se destacó en el último capítulo; aquí debemos señalar que los Postulados Sagrados Fundamentales normalmente[6] no especifican relaciones particulares invariablemente manifestadas en fenómenos, como lo hacen los axiomas y las leyes de la naturaleza. El que la divinidad sea Una, Dos, Tres o Innumerable no estipula los detalles sociales, morales o físicos de este mundo, a

[6] Hay casos en los que sí pueden, pero, por razones que se examinan al final del capítulo, tal grado de especificación es inapropiado para su rango incuestionable y por esa razón puede causar problemas en los sistemas sociales en los que aparecen.

pesar de los grandes esfuerzos de algunos teólogos. Tanto la multiplicidad como la unidad de lo divino han sido interpretadas a partir de la misma naturaleza; una gran variedad de instituciones, muchas de ellas antitéticas entre sí, han sido santificadas por referencia a los mismos dioses establecidos por los mismos Postulados Sagrados Fundamentales, enunciados en los mismos órdenes litúrgicos. Por decirlo de una manera algo diferente, frases como los credos de los cristianos, el *Shema* o la *Shahada*, no implican *en sí y por sí* relaciones físicas, sociales o lógicas concretas como hacen las leyes de la naturaleza o de los países o los axiomas de la lógica.

Axiomas y Postulados Sagrados Fundamentales también difieren en cuanto a generalidad. Mientras que los axiomas solo son válidos dentro de sistemas lógicos particulares, o dentro de sistemas físicos de una categoría particular (por ejemplo, el axioma que dice que la distancia más corta entre dos puntos es la línea recta es verdadero solo en los planos), los dominios de los Postulados Sagrados Fundamentales no están tan estrechamente limitados. Es posible, en realidad, que sean ilimitados, que sean dados por buenos siempre y en todo lugar. «No hay más Dios que Dios y Mahoma es su profeta» es considerado por los fieles tan verdadero en las esferas como en los planos. En resumen, el alcance de los Postulados Sagrados Fundamentales, a diferencia del de axiomas o leyes, no se limita normalmente a regiones físicas, tópicas, políticas o lógicas concretas[7].

---

[7] Una excepción evidente (aunque casi trivial) es quizá el establecimiento por los Postulados Sagrados Fundamentales de miembros de panteones en lo que parece ser un género de especialización regional o división del trabajo entre las deidades (ver Weber 1963 [1922], capítulos 1 y 2). Aunque estas excepciones no violentan gravemente la argumentación de este trabajo en su totalidad, ni siquiera de este capítulo, se pueden ofrecer varias respuestas. Entre ellas están, primero, la sugerencia de que, cuando se consideran como totalidades, las relaciones entre miembros de los panteones forman órdenes coherentes, y de que, por tanto, es la postulación completa del panteón entero y su estructura lo que comprende el Postulado Sagrado Fundamental. Otra respuesta, y relacionada con esta, es tal vez que el conocimiento occidental del politeísmo antiguo o ajeno ha sido a menudo superficial o distorsionado, quizá con objeto de destacar el monoteísmo más ventajosamente. Otras explicaciones más profundas de los sistemas politeístas tienden a atenuar sus contrastes con el monoteísmo; en las versiones filosóficas de algunos de ellos lo que popularmente se considera como seres distintos se entiende como aspectos de entidades u órdenes simples o meras personificaciones de principios más que deidades. Al mismo tiempo hay tendencias y elementos politeístas en las llamadas religiones monoteístas: ángeles, arcángeles, querubines, serafines, santos, espíritus, demonios.

Una distinción de un género muy distinto que se mencionó brevemente en la primera sección merece aquí ser desarrollada de forma más detallada. No posee una trascendencia equivalente el conceder un rango incuestionable a los axiomas, por un lado, y a los Postulados Sagrados Fundamentales, por el otro. Por una parte, algunos axiomas parecen ser inmediata e intuitivamente evidentes. Negar seriamente que la línea más corta entre dos puntos situados en un plano es la línea recta, o negar derivaciones sencillas de los axiomas, como 2 + 2 = 4, sería negar lo que generalmente se considera obvio y racional y, para muchos observadores, constituiría *prima facie* la prueba de un deterioro mental. Lo mismo podría decirse de muchas generalizaciones empíricas, por ejemplo, que las cosas caen hacia abajo y no hacia arriba, en la región general de la tierra. De hecho, la aceptación de tales proposiciones como ciertas por cualquiera que haya sobrepasado la infancia no indica nada más que una competencia intelectual mínima. Como tal, su aceptación está cercana a lo intrascendente. Por el contrario, los *significata* de los Postulados Sagrados Fundamentales no se manifiestan ni aparente ni necesariamente en las relaciones materiales, ni son lógicamente necesarios. En realidad, no solamente no son inmediatamente aparentes sino que son a menudo, si no normalmente o incluso siempre, antiintuitivos. Como ya hemos observado, puesto que es posible incluso que contradigan la razón corriente o la experiencia cotidiana, no pueden reivindicar su apoyo. Aceptar la naturaleza trinitaria del Dios único no equivale tal vez a negar la lógica cotidiana y la experiencia terrena, pero sí indudablemente a obviarlas o incluso a desafiarlas. Conceder un rango incuestionable a frases como el Credo Niceno, es, por tanto, muy trascendente ontológica, epistemológica y socialmente*. Aceptar la noción de «No hay más dios que Dios y Mahoma es Su profeta», es obviamente declararse miembro de una comunidad concreta y no de otras, y obligarse de la manera examinada en el capítulo 4.

Puede objetarse que muchos axiomas, por ejemplo los de las geometrías no euclidianas, están lejos de ser evidentes y que, por tanto, su

* Robert Levy me indicó este punto, al igual que otros muchos que yo no he reconocido específicamente.

aceptación no es trivial. No obstante se puede afirmar que su aceptación es en cierto sentido menos trascendente, o por lo menos lo es de manera distinta, que la aceptación de los Postulados Sagrados Fundamentales: no contiene ninguna obligación social.

Podría suscitarse otra objeción, más fundamental, al concepto de santidad aquí desarrollado. A pesar del intento de distinguir los Postulados Sagrados Fundamentales de los axiomas, esta concepción puede parecer excesivamente racional, ya que por sí misma no presta atención a la experiencia inefable, subjetiva y religiosa. Sin embargo, esto no significa que se haya negado la importancia ni la fuerza de dicha experiencia. Como indiqué brevemente en el primer capítulo, lo sagrado, tal y como lo defino, es *solo uno* de los *dos* elementos fundamentales de la categoría más general que llamaré «lo Santo» [The *Holy*}. Lo sagrado, en este uso más limitado y especial, es el componente discursivo de lo santo: esa parte que se puede expresar en el lenguaje. El capítulo 11 tratará el otro aspecto importante de lo santo, el aspecto experiencial, no discursivo, que, siguiendo a Rudolph Otto, llamo «lo numinoso», y que ya ha sido mencionado brevemente en el capítulo 7. Nos referiremos a la unificación de lo sagrado y lo numinoso para formar lo santo y la concepción de lo divino como vástago de esa unión.

5. Santidad, reglas heurísticas y dogma basico

La asociación de lo sagrado con la incuestionabilidad, y la distinción entre lo fundamentalmente sagrado y lo contingentemente santificado conforman de manera general la concepción del discurso religioso desarrollado por el filósofo-teólogo dominico Joseph Bochenski en *La Lógica de la Religión* (*The Logic of Religion*, 1965), aunque su análisis no se refiere en absoluto a la liturgia. Se basa en el discurso de cinco tradiciones religiosas: el budismo, el cristianismo, el hinduismo, el islam y el judaísmo, todas las cuales había hallado este autor que estaban construidas de acuerdo con una lógica común extraída de clases similares de frases. Bochenski designa cuatro clases de este tipo:

En primer lugar están las «frases Rho», la clase de frases que expresan «lo que los creyentes creen», como él dice. Son los tipos de frases que Bochenski nos dice que es probable encontrar en credos y cate-

cismos: «Cristo es el hijo de Dios», «Mahoma es el profeta de Alá», etc. Yo he venido denominando estas expresiones Postulados Sagrados Fundamentales.

En segundo lugar tenemos lo que él llama «reglas heurísticas». Son reglas que indican a qué frases hay que dar rango de «Rho» o Postulados Sagrados Fundamentales. Las reglas heurísticas, insiste el autor, no estipulan las frases que hay que incluir en la categoría Rho por referencia a su sustancia sino a su forma o contexto (por ejemplo, «Todas las afirmaciones establecidas en el libro del Génesis deben considerarse como frases Rho»). En las tradiciones religiosas de las que se ocupa Bochenski, las escrituras forman los textos a los que se aplican las reglas heurísticas para derivar Postulados Sagrados Fundamentales. El papel del teólogo en estas tradiciones literarias es pulir, o quizá hasta inventar, las reglas heurísticas e interpretar cualesquiera postulados que sean producidos por su expresión, pues a veces son oscuros o enigmáticos. Más importante para nosotros: el mismo ritual incorpora reglas heurísticas, o mejor dicho, *los órdenes litúrgicos constituyen reglas heurísticas.* Es decir, estoy afirmando que la expresión recurrente, escrupulosa y perdurable de una frase concreta o de un grupo de frases del ritual las selecciona de entre las infinitas posibilidades del discurso y las presenta como un Postulado Sagrado Fundamental. Esta es una de las más fundamentales y cruciales implicaciones de la invariabilidad canónica.

El tercer tipo de frase incluida o implícita en el discurso ritual es lo que Bochenski llama «el Dogma Básico», el cual estipula que toda frase designada por una regla heurística como frase Rho (o lo que yo denomino Postulado Sagrado Fundamental):

> tiene que ser *aceptada* como verdadera. Así, un mahometano admitiría que cualquier cosa revelada a Mahoma debe ser considerada cierta; y un catecismo católico dice que todo lo que Dios ha revelado y la Iglesia ha propuesto debe ser también considerado cierto, y así sucesivamente (1965, pág. 61; la cursiva es mía).

Bochenski, cuyo interés se limita al discurso *per se*, no nos dice lo que constituye esta aceptación. Pudiera parecer ser una actitud de los comunicantes hacia las frases Rho, una actitud que él no distingue claramente de la creencia. Tampoco nos dice cómo se puede indicar la

aceptación al aceptante y a los demás. Pocas tradiciones rituales compendian sus Postulados Sagrados Fundamentales en catecismos formales o los enuncian en iglesias presididas por sacerdotes cuyos pronunciamientos expresan «lo que la Iglesia propone que hay que creer». Hasta en las sociedades que poseen iglesias institucionalizadas distintas de la sociedad en su conjunto, «lo que Dios ha revelado» no se narra por lo general, principalmente, a través de documentos como catecismos o escrituras sino mediante rituales escrupulosamente repetidos. He argumentado en el capítulo 4 y en este que la ejecución de los mismos rituales en los que se expresan los Postulados Sagrados Fundamentales (o frases Rho) constituye una aceptación de estos. Una aparente diferencia entre la formulación de Bochenski y la que aquí se desarrolla es que para él la aceptación parece ser una actitud, o un estado subjetivo no claramente diferenciado de la convicción o creencia. Por el contrario, yo he afirmado que la aceptación es un *acto público* visible para el ejecutante y para los demás. Como tal, la ejecución del ritual no solo constituye esa aceptación de lo que representa como sagrado sino que *indica* también la aceptación. También he defendido que la aceptación como un acto público performativo no supone «creencia en» lo que se acepta sin más, aunque indudablemente la fomenta.

La aceptación, sin embargo, es solo una base de la incuestionabilidad de las frases Rho o Postulados Sagrados Fundamentales. La otra, como he argumentado, es la «aparente certidumbre» de las propias expresiones. Bochenski ha observado, de manera similar, que:

> Al mismo tiempo, el DB [Dogma Básico] también afirma algo que raramente está explícito en él, pero que se sabe que todos los creyentes entienden, a saber, que todas las frases designadas por las reglas heurísticas deben ser consideradas como poseedoras de la probabilidad 1 (1965, pág. 61).

He sostenido que, al mismo tiempo que la ejecución de un orden invariable indica una aceptación de todo lo que el orden representa, la invariabilidad del orden mismo inviste a su sustancia de certeza. En resumen, lo que Bochenski llama el *Dogma Básico así como la regla heurística está expresado en la propia fórmula litúrgica.*

En el análisis de Bochenski se incluye una cuarta categoría de frases, las que este designa como «tau' rho». Las frases *tau' rho*, que tie-

nen su origen en la combinación de frases Rho y discurso profano, se aproximan a lo que he venido llamando «frases santificadas». Él reconoce que algunas frases *tau' rho*, en especial las directrices éticas, se pueden inferir de más de una manera, y que algunas de estas maneras pueden ser exclusivamente «profanas». Por ejemplo, que es bueno honrar al padre y a la madre podría considerarse como un dictado de Dios, un imperativo puramente moral, una derivación de postulados sociológicos únicamente o, acaso, de presupuestos biológicos relacionados con la selección familiar. El autor alega, sin embargo, que una frase no se debe excluir del discurso religioso general de esa sociedad porque también pueda haberse inferido profanamente, al igual que no se deben excluir del discurso de la geología unas frases relativas a la edad de la tierra basadas en la tectónica de placas porque la edad de la tierra se pueda deducir también de pruebas astronómicas.

La concepción de lo sagrado y de lo santificado que se desarrolla en este trabajo es generalmente compatible con el análisis que Bochenski hace del discurso religioso, y añade a su examen una descripción del papel del ritual en la constitución de lo que él llama «reglas heurísticas» y «dogma básico». Esto también aclara otro tema tratado por Bochenski. Habiendo observado que el dogma básico estipula que las frases designadas como Rho poseen la probabilidad 1, continúa:

> En la mayoría de las teologías incluso se afirma que la certeza de las frases Rho es con diferencia mayor, de hecho pertenece a un orden muy distinto, que la certeza de ninguna otra frase. Sin embargo, esto es un asunto psicológico; lógicamente no hay una probabilidad más elevada que 1 (1965, pág. 61).

Tal vez no sea lógicamente posible que algo posea una probabilidad mayor que 1. No obstante, nuestro análisis propone que la certeza atribuida a los Postulados Sagrados Fundamentales es conceptualmente distinta de la que se puede asignar a otras expresiones, pues no pueden ser falsificados ni lógica ni empíricamente, pero, como veremos en capítulos posteriores, son susceptibles de una validación que subjetivamente parece innegable. Hasta la incuestionabilidad de unas frases muy santificadas puede parecer de un orden distinto —y de algún modo más cierto— al de las afirmaciones basadas en la ley o en la

lógica, pues no parecen estar invalidadas por situaciones que corren contra el tiempo. De hecho, en tales circunstancias las situaciones quedan invalidadas. Se suscitan ahora otras cuestiones sobre la naturaleza de la incuestionabilidad.

6. Santidad, incuestionabilidad y verdad de las cosas

Al igual que la invariabilidad relativa o comparativa, la idea de la incuestionabilidad está menos clara de lo que puede parecer a primera vista. Nos ocupamos aquí de los elementos del discurso, en particular del discurso litúrgico, una categoría de postulados que es fundamental para ellos. Con respecto a dichas expresiones y a la mayoría de las otras a las que se puede aplicar, el término «incuestionable» en el lenguaje común está estrechamente relacionado con el término «verídico», lo subsume o está subsumido en él, si es que no son en realidad sinónimos[9]. En el uso corriente, «verdad» es una cualidad posible que poseen informes, descripciones, afirmaciones, hipótesis, proposiciones, postulados y teorías. Se dice que estas locuciones son verdaderas si «se corresponden con la realidad» o se ajustan al «conocimiento, al hecho, a la realidad, a la lógica», por invocar las definiciones de dos diccionarios de uso general (el Oxford English y el American Heritage) que parecen corresponder más íntimamente a lo que se conoce de manera general como la «teoría de la verdad basada en la correspondencia». Esta teoría, puesto que parece ser la más sencilla y directa de las actuales[10], puede estar más cerca de aquello en lo que las personas que no son filósofos están pensando cuando hablan de la verdad de las expresiones. Así pues es privilegiada como teoría popular difundida.

Aristóteles, en su *Metafísica* (Libro IV, 1011b, capítulo 7) sentó las bases formales para la teoría de la correspondencia de forma tan sencilla como suficiente: «decir que lo que existe existe y decir que lo

---

[9] Las órdenes de autoridades poderosas podrían ser una excepción. Podríamos decir que estas órdenes son incuestionables porque quienes las dictan tienen el poder de imponer su voluntad mediante la coacción. Este es claramente un sentido de la incuestionabilidad diferente del que estamos examinando aquí.

[10] Para un resumen sucinto, fácilmente comprensible para los no especialistas, ver White 1971. Véase también George Pitcher (ed.), 1964

que no existe no existe, es verdad». Más adelante prosigue de este modo:

> Siendo esto así, ¿cuándo está presente lo que llamamos verdad o falsedad, y cuándo no lo está? Debemos considerar lo que queremos decir con estos términos. El que nosotros creamos verdaderamente que tú estás pálido no es lo que hace que *estés* pálido, es el que estés pálido lo que hace que quienes lo decimos poseamos la verdad (Libro X 1051b, capítulo 7).

Un moderno teólogo-lógico, al comentar este pasaje, afirma:

> La verdad [...] existe en dos situaciones: primero en la situación de ser un estado de cosas, si uno conoce ese estado de cosas o no, por ejemplo, la verdad se halla en que estás pálido; segundo, la verdad se halla en la situación de nuestro conocimiento de un estado de cosas, por ejemplo, en nuestro conocimiento de que tú estás pálido (G. Smith 1956, pág. 3).

Otros filósofos (por ejemplo, White 1971, pág. 104) han puesto objeciones a describir aquello a lo cual corresponde una expresión como una «situación», «estado de cosas» u «objeto», en parte debido a cierta incomodidad en el caso de las afirmaciones negativas o en parte debido al carácter restrictivo de dichos términos. White prefiere el término «hecho», más vago, pero más globalizador:

> Decir que lo que se dice es verdad es decir que lo que se dice corresponde a un hecho; descubrir si lo que se dice es verdad es descubrir si existe tal hecho correspondiente (1971, pág. 109).
>
> Todo lo que se diga verdaderamente tiene su hecho correspondiente [...] Y a la inversa, para cada hecho se podría decir verdaderamente, aunque en realidad no es necesario, algo correspondiente (1971, pág. 108).

Se puede aplicar una variedad de comprobaciones diferentes en formalidad, rigor y naturaleza para llegar a formular los juicios que se refieran a las correspondencias. Unas son empíricas, otras lógicas, otras estadísticas, otras incondicionales, otras dependen directamente del testimonio de los sentidos, otras están relacionadas indirectamente con la experiencia, otras se basan sin embargo en su coherencia con

otras expresiones empíricamente fundamentadas[11]. Por uno u otro medio, las expresiones concretas pueden ser juzgadas como verdaderas o falsas con arreglo a hechos independientes de ellas mismas. El término «verdad contingente» se utiliza a veces para hacer referencia a la veracidad de expresiones que resultan ciertas a pesar de que podrían haber sido falsas y posiblemente lo hayan sido en otros momentos o lugares.

Nuestro examen de los Postulados Sagrados Fundamentales debe haber dejado claro que, aunque son expresiones, no son verdaderas en el sentido meramente contingente de la palabra. Los Postulados no son considerados ciertos porque hayan sobrevivido a las comprobaciones que, al evaluarlos en comparación con hechos, podrían haberlos declarado falsos. No se avienen a tales comprobaciones. Aunque los Postulados Sagrados Fundamentales son elementos del discurso, la verdad que se les atribuye se parece más a lo que Smith, siguiendo a Aristóteles, pudo designar como la «Verdad de las Cosas», la verdad absoluta de lo que simplemente *es*, que a la «verdad del pensamiento» o de las expresiones.

El *Oxford Unabridged Dictionary* ofrece numerosas definiciones de la verdad que expresan la idea de la verdad de las cosas y no la verdad de las expresiones: «7. Autenticidad, realidad, existencia real [...] 10. Aquello que es verdadero o real o (en un sentido general, realidad) [...] 11. El hecho o los hechos, el estado real del caso [...] la cosa real [...] la propiedad o naturaleza real (de algo)». Esta verdad no es simplemente *veracidad*, una *posible* propiedad de las expresiones, sino *verdad*[12], una propiedad necesaria de lo que *es*.

En una sección anterior hemos examinado la forma en que el rango de verdad, por lo demás reservado al hecho, se atribuye a expresiones que según todas las apariencias no parecen ser hechos, sino, como mucho, frases que se corresponden con hechos. No necesitamos reiterar el argumento aquí, pero hemos de recordar simplemente que

[11] Hay también una general «teoría de la coherencia» sobre la verdad que rivaliza con la teoría de la correspondencia. No aludiré aquí a ella.

[12] Veracidad y verdad son términos bien diferenciados en el *American Heritage Dictionary* (1992): *Veracidad* implica una exactitud y honradez, sobre todo con respecto a la expresión hablada o escrita. *Verdad* se aplica principalmente a una verdad permanente, repetidamente demostrada.

estas expresiones son consideradas incuestionables, o verdaderas, porque están *representadas* como *ciertas* y *aceptadas* más allá de toda duda. Tanto la aceptación como la certeza son implicaciones de la forma litúrgica; de este modo, su verdad no es *descubierta*, probada o confirmada a través de las exploraciones de su conformidad con el hecho, sino que *se establece en el modo o manera de su expresión.* Que esto sea así no invalida, sin embargo, la teoría de la verdad basada en la correspondencia con respecto a dichas expresiones. El establecer la verdad de una representación, incluso si esa verdad es simplemente una implicación de la expresión de esa representación, como en la liturgia, establece al parecer la factualidad, realidad o verdad de lo que representa la representación. La relación entre hecho y enunciado que es la esencia de la teoría de la correspondencia, yo sugeriría que la más popular e intuitiva y de sentido común de las diversas teorías de la verdad, sencillamente se invierte. En los ejemplos cercanos un hecho entra en correspondencia con una expresión a la que, por razones independientes del hecho, se ha otorgado rango incuestionable. Esta operación es, desde luego, fácilmente, y tal vez natural e inevitablemente falsificada. La facilidad de su falsificación nos choca de inmediato cuando meditamos sobre la ambigüedad de la afirmación de White citada más arriba: «Todo lo que se dice verdaderamente tiene su hecho correspondiente»... *El hecho inferido como implicación de la expresión «se dice verdaderamente» viene instantáneamente a ser, al parecer, aquello a lo que la expresión, ahora considerada una afirmación, corresponde.*

Obviamente estoy tratando aquí una dimensión de fuerza ilocutiva que es inherente sobre todo a la categoría de performativas anteriormente (capítulo 4) clasificadas como «causativas». Como en el caso de las performativas en general, las que invierten la teoría de la verdad basada en la correspondencia están sujetas a restricciones, entre las cuales está la estipulación de que pueden ser efectivas, u «oportunas» sólo con respecto a objetos apropiados. Entre los objetos apropiados incluidos en la clase de casos cercanos no figuran lo que Searle y otros han llamado «hechos brutos», ni entidades físicas de ningún tipo, ni siquiera los hechos de la lógica. No añadiría un segundo sol a los cielos el representar tal objeto en la liturgia, ni un intento parecido haría que la suma de dos más dos fuese igual a tres. Los objetos apropiados no son físicos ni lógicos, ni tampoco incluyen todo lo social. Son

metafísicos. Los más evidentes de los objetos metafísicos establecidos al decirlos verdaderamente en un ritual son los seres divinos, pero también incluyen órdenes divinos, como veremos en el capítulo 11.

Aquí debemos recordar a Giambattista Vico. Lo sagrado es el fundamento primordial en el que se ha basado el *verum* [lo verdadero inventado]. El tema de los Postulados Sagrados Fundamentales es por lo general, si no siempre, lo divino; Vico argumentaba que los dioses fueron la primera gran invención de los gentiles (1988 [1744], para 9, 10 *passim*), más concretamente de los primeros poetas teólogos (1988, págs. 199, 200), de modo que el *verum* se origina en la verdad poética. Aunque se origina en la invención de dioses, no se limita a su función primordial. Vico afirmaba además que todas las instituciones, las convenciones, los símbolos y las artes humanas están construidos sobre fundamentos establecidos por esos dioses. El *Verum* es por tanto muy diferente de la verdad empírica, es decir, el *certum* de Descartes, y se fundamenta en la mitología histórica. Así:

> Estas fábulas son verdades ideales [...] y la falsedad factual que contienen consiste simplemente en la incapacidad de dar a sus relatos lo que es suyo. Así que, si consideramos bien el asunto, la verdad poética es verdad metafísica, y una verdad física que no está en conformidad con ella debe ser considerada falsa. De aquí surge esta consideración importante para la teoría poética; el verdadero jefe militar, por ejemplo, es el Godofredo que Torcuato Tasso imagina; y todos los jefes que no se ajustan a Godofredo no son verdaderos caudillos en la guerra (1988, pág. 205).

Debemos resumir aquí ciertas diferencias cruciales entre las verdades de la naturaleza y las verdades inventadas peculiares de la humanidad. Las verdades de la naturaleza, es decir, de las regularidades de la naturaleza, deben ser descubiertas para conocerlas, pero están ahí sean conocidas o no. Nuestra comprensión de ellas no puede postular ningún rango más cierto que el *certum*, y como tal puede no dar en el blanco o incluso ser totalmente errónea. Por el contrario, las verdades inventadas especialmente para la humanidad, el *verum*, son verdaderas *solo* si son conocidas, ya que hay que conocerlas para aceptarlas y solamente son verdaderas mientras se acepten. Podemos reconocer que son verdades de santidad y que son, en esencia, morales. Declaran las

verdades del «debe...» en comparación con las cuales las acciones y situaciones reales se juzgan o a menudo se encuentran deficientes, inmorales o equivocadas. Estas verdades también incluyen expresiones que declaran la base metafísica fundamental sobre la que se apoya la moral: por ejemplo, que Yavé es un dios y Marduk no lo es, o viceversa. Estas son las verdades sobre las cuales se han construido siempre los sistemas sociales y que, a falta de alternativas adecuadas, continuarán construyéndose.

Puesto que el *certum* no es más que aquello que se puede determinar, y por tanto puede estar radicalmente equivocado, Vico supuso que es inferior al *verum*, que es por su naturaleza absolutamente verdadero. En esto se equivocó gravemente y en última instancia peligrosamente. La esfera del *verum* es la propia de los símbolos, las convenciones, las artes y las instituciones. La esfera del *certum* es el mundo físico. La valoración de los elementos esencialmente humanos del mundo desde el punto de vista de las epistemologías que producen *certum*, o del mundo físico según las interpretaciones del *verum*, constituye la falacia más profunda y destructiva que amenaza a la humanidad y al mundo al que cada vez domina más. Volveremos sobre este asunto en el último capítulo.

Podemos recordar ahora que Bochenski ha observado que «la mayoría de las teologías» confieren a las expresiones que estamos tratando aquí —las frases *Rho* o Postulados Sagrados Fundamentales— probabilidades superiores a 1. Pero aunque tal vez tenga razón al afirmar que las proposiciones de probabilidades que exceden a uno infringen sin duda la lógica, quienes aceptan estas expresiones consideran que proporcionan la base de la propia certeza. Hemos observado que dichas expresiones son por su naturaleza invulnerables a la falsificación en la lógica o por los hechos, y que ni siquiera las frases que santifican son invalidadas por situaciones en desacuerdo con ellas. A este respecto es de interés que en la India védica y en la Persia zoroástrica las situaciones como por ejemplo las revueltas, que infringen órdenes del mundo litúrgicamente especificados (y por tanto santificados), se describieron con términos que también denotaban lo que llamamos «mentiras»: *druj* en Persia, *anrta* en India (Duchesne-Guillemin 1966, N. Brown 1972, págs. 252 y ss.), etcétera. Lo que en alguna parte he llamado «mentiras zoroástricas» o «mentiras védicas» (Rappa-

port 1979b) son lo contrario a las «mentiras corrientes». Las mentiras corrientes son una subclase de la categoría de afirmaciones incorrectas, afirmaciones que no se corresponden con las situaciones que pretenden describir o relatar. Las mentiras védicas son situaciones incorrectas, estados que no se ajustan a las estipulaciones de expresiones «dichas verdaderamente» en la liturgia. En resumen, las verdades de la santidad no violan la teoría de la verdad basada en la correspondencia. Simplemente la ponen del revés.

7. Divinidad, verdad y orden

En párrafos anteriores de este capítulo he distinguido lo sagrado de lo divino argumentando que la santidad es una cualidad del discurso, y que la divinidad es una propiedad de los objetos de ese discurso. Sin embargo me apresuré a matizar esta distinción sugiriendo que tal vez se desdibuje sistemáticamente en la mayoría de las tradiciones de los rituales, si no en todas. El análisis de la liturgia como modo de «expresión verdadera», al invertir la teoría de la verdad basada en la correspondencia y conceder a sus expresiones la «verdad de las cosas», indica de qué manera tiene lugar este desdibujamiento. Si los objetos metafísicos que corresponden a las expresiones verdaderas se establecen en la interpretación del ritual, la distinción entre propiedades del discurso sagrado y santificado, por un lado, y de los objetos de ese discurso, por otro, se quiebra. La verdad, un aspecto de la incuestionabilidad que, como he argumentado, es una propiedad del discurso sagrado y santificado, se convierte en una propiedad explícita de los objetos divinos a los que el discurso se refiere.

Son habituales las atribuciones de verdad a las divinidades. El ejemplo que probablemente sea más familiar a los cristianos se encuentra al principio del Evangelio de san Juan: «El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, llena de gracia y verdad, hemos contemplado Su gloria como único hijo del padre [...]».

La asociación de la verdad con la divinidad también está explicita en el judaísmo. En la antigua tradición rabínica, según Kittel, «la misma esencia de Dios es la verdad, y se puede decir a la inversa, que la verdad tiene su esencia en Dios»; seguía el Talmud, «el dios de la verdad es el "Juez de la Verdad"». Interpreto esto como que Dios, en tanto que «verdad de las cosas», es aquello en comparación con lo cual hay

que valorar la verdad de las cosas. «Así como tú eres verdad, es tu Palabra verdad», y la «Torá como expresión de la Palabra y la esencia divinas es verdad» (Kittel 1965 I, pág. 237).

La palabra hebrea *emet*, que significa «verdad», «se utiliza únicamente para designar una realidad que hay que considerar como... "firme"..., "sólida"..., "válida" u "obligatoria". Así pues, significa *lo que* es "cierto"». (Kittel 1965 I, págs. 232 y ss., la cursiva es mía), es decir, «la verdad de las cosas». En el juego de palabras exegético de los rabinos, la palabra «emet» viene a ser el sello de Dios. Compuesta por la primera, la última y una de las letras medias del alfabeto (aleph, men, tov), encierra todas las casas; y se observó que estaba formada por las iniciales de las palabras *Elohim*, *malak* o *melek* y *tamid* (Kittel 1965 I, pág. 237). Como frase podría ser leída «Dios es rey para siempre» o «Dios reina eternamente» (David N. Freedman, comunicación personal). En una antigua leyenda atribuida a Saadia, el último Gaon de Babilonia, aunque probablemente no suya, *emet* se representaba como un requisito previo para la vida. Antes de que Dios inspirara vida y voz a la tierra que había de convertirse en un hombre, grabó las tres letras de esta palabra en la frente de aquel ser. Cuando Adán cometió una mentira védica, es decir infringió el único mandamiento dominante en el Edén, produciendo así unas circunstancias en desacuerdo con la palabra de Dios, este borró la letra más estrechamente asociada con Él mismo, la primera, el *aleph*, quedando grabada en la frente de Adán la palabra *met*, que significa muerte (Scholem 1969, páginas 179 y ss.).

Más adelante nos ocuparemos de concepciones similares de la verdad divina desarrolladas en otras civilizaciones arcaicas, pero la asociación de la verdad con objetos divinos no está limitada al pensamiento teológico consciente de las sociedades alfabetizadas que poseen escrituras sagradas. Entre los Dakota y otros Sioux, como ya hemos visto, la postulación sagrada fundamental de la soberanía de *Wakan-Tanka*, la Gran Divinidad que abarca todas las cosas, es representada por las pipas sagradas y el acto ritual de fumar en ellas (J. Brown 1971, *passim*). En el pensamiento sioux, y en el de otros indios norteamericanos, las pipas sagradas son símbolos «dominantes» o «clave» (Ortner 1973), teniendo en ese aspecto la misma importancia que la cruz para los cristianos. Hay diferencias destacables, por supuesto. La complejidad

física de la pipa sagrada contrasta con la sencillez de la cruz, y el modo en que las dos son utilizadas ritualmente también las diferencia. La intimidad entre pipa, fumador y tabaco no tiene paralelo en la relación de los cristianos con la cruz, pero tal vez se aproxima a la relación de los cristianos con la eucaristía.

Según Alce Negro, un santón sioux, la pipa sagrada representa nada menos que el universo (J. Brown 1971, *passim*, esp., págs. 5–26). La cazoleta representa la tierra y el búfalo tallado en ella significa a la «gente de cuatro patas», es decir, todos los animales terrestres. La boquilla de madera representa a la «gente que está de pie», la vegetación del mundo, y las plumas de águila que adornan la pipa representan a la «gente con alas», que son, por supuesto, las aves. Al mismo tiempo que la pipa representa el macrocosmos, representa también el microcosmos de la anatomía humana. Esta identificación, aunque no ha sido hecha explícita por los Sioux, sí lo ha sido por los Osages, quienes, en un texto recuperado por LaFleshe, comparan cada parte de la pipa con una parte del cuerpo (J. Brown 1971, pág. 21).

Al llenar una pipa, según Brown,

> todo el espacio (que se ha atraído mediante ofrendas a los poderes de las seis direcciones) y todas las cosas (representadas por la mezcla de tabaco, hierbas y corteza contenidas en la cazoleta) «se contraen [...] dentro de la cazoleta o corazón de la pipa [...] de modo que la pipa contiene, o realmente es, el universo. Pero [...] es también el hombre, y el que llena una pipa debe identificarse con ello [...] se expande de tal manera que las seis direcciones del espacio, de hecho, han entrado realmente dentro de él mismo. Es a través de esta «expansión» como el hombre deja de ser una parte, un fragmento, y se transforma en una totalidad o en santo. Él destruye la ilusión de la diferenciación (1971, pág. 21).

Según esta versión parecería que el fumador fuma en beneficio de todas las «gentes» del universo; fumar tiene que ser dar aliento o compartir el aliento con el universo. Fumar una pipa sagrada es llevar a cabo un acto de elevada solemnidad; constituye un ritual de una complejidad considerable por sí mismo. Las elaboradas invocaciones formales a Wakan-Tanka son elementos de este ritual; parte de esa invocación, tal como la vuelve a narrar Alce Negro y a traducir Brown, identifica a Wakan-Tanka con el universo y con la verdad:

> ¡Abuelo nuestro, Wakan-Tanka, tú lo eres todo, y sin embargo estás por encima de todo! Tú fuiste antes que nada. Tú siempre has existido [...]
> Oh Wakan-Tanka, Tú eres la verdad. Las gentes de dos piernas que apliquen la boca a esta pipa se transformarán en la verdad misma; no habrá en ellos nada impuro [...] (1971, pág. 13).

Fumar la pipa certifica la verdad del testimonio del fumador. Alce Negro nos transmite la siguiente admonición a alguien que está a punto de fumar después de volver llorando por una visión:

> ¡Oh! Ahora tú has enviado una voz con tu pipa a Wakan-Tanka. Esa pipa es ahora muy sagrada, pues todo el Universo la ha visto. Tú has ofrecido esta pipa a todos los Poderes sagrados; ¡ellos la han visto!... Y como estás a punto de ponerte la pipa en la boca, no debes contarnos más que la verdad. La pipa es *Wakan* y todo lo sabe, tú no puedes engañarla. ¡Si tú mientes, *Wakinyan-Tanka*, que guarda la pipa, te castigará! *Hechetu welo.* (Brown 1971, págs. 60-61).

El canon de la pipa sagrada parece ser más conocido como parte de los rituales a través de los cuales se establecieron treguas y tratados, probablemente porque fue en el transcurso del establecimiento de relaciones de paz con los nativos de Norteamérica cuando los primeros observadores de origen europeo vieron realmente la pipa en su utilización ritual. Catlin (1844 I, pág. 228) nos habla de un banquete ofrecido al embajador ante los indios, el mayor Sanford, por el jefe sioux Ha-wan-je-tah en un espacio semicircular en el centro del cual «se colocó un asta en la que ondeaba una bandera blanca y a la cual se ató la pipa, ambas cosas expresiones de sentimientos amistosos hacia nosotros». Tras festejar con perros sacrificados para señalar la importancia de la ocasión, y después de intercambiar regalos y discursos en expresión de amistad,

> [encendieron] una bonita pipa y la trajeron [...] a Ha-wan-je-tah para fumar. Este la cogió, y después de presentar la boquilla al Norte, al Sur, al Este y al Oeste, y hacia el Sol que estaba sobre su cabeza, pronunció las palabras: «¡How-how-how!», lanzó una o dos bocanadas de humo a través de la pipa, y sosteniendo la cazoleta con una mano y la boquilla alargada con la otra, la sos-

tuvo después en la boca de cada uno de nosotros, conforme fumábamos sucesivamente; después de lo cual la pipa fue pasando por todo el grupo, y todos fumaron de ella [...] Se fumó con la más estricta adherencia a una forma exacta y refinada, y al festín de todo el día, en el silencio más absoluto. Después de que la pipa se rellenaba, y encendía, hasta que el jefe no la hacía humear se consideraba de mal agüero que alguien hablase [...] (Brown 1971, págs. 60-61).

Después, Catlin nos cuenta que «este modo de solemnizar [la constitución de tratados]... es la promesa más inviolable que ellos pueden hacer para el mantenimiento de la paz» (I, pág. 235). Esta afirmación corrobora el relato mucho más antiguo de Marquette que, a finales del siglo XVII, narraba lo siguiente sobre los habitantes del Valle del Mississippi:

Ya solo resta hablar de la Pipa sagrada. No hay nada más misterioso ni más respetado entre ellos. Menos honores se rinden a las Coronas y a los cetros de los Reyes de los que ofrecen a esta los salvajes. Es al parecer el dios de la paz y de la guerra, el Árbitro de la vida y la muerte. Solo hace falta que una persona la porte o la exhiba para que se le permita caminar con seguridad en medio de los Enemigos, que en lo más ardiente de la lucha bajan sus armas cuando se les enseña la pipa. Por esa razón, los Illinois me dieron una, para que sirviera de salvaguardia entre todas las naciones por las que yo tenía que pasar durante mi viaje (Marquette, citado en R. Hall, 1977, pág. 504).

El lugar de las pipas sagradas en la solemnización de treguas y tratados es tan conocido que han venido a llamarse popularmente «pipas de la paz». Tal caracterización no hace justicia a su importancia, ya que fumar la pipa no es meramente un elemento indispensable en los siete rituales que constituyen el orden litúrgico de los Sioux. Es el elemento fundamental de todos ellos. En el mito sioux, el regalo de la pipa sagrada por parte de la divina Mujer Búfalo Blanco precedía a todos los demás ritos, y todos ellos se basan en la santificación por el canon de la pipa. Es, según términos de Ortner, un símbolo clave, equivalente al menos en su santidad a la cruz de los cristianos. Y digo «al menos» porque el acto de fumar en la pipa a modo de respiración

del Universo entero parece asimilar al fumador con Wakan-Tanka de un modo parecido a como la representación de los aborígenes australianos asimila a los ejecutantes con los mismos personajes de los héroes creativos de los sueños. Aunque el culto cristiano puede ser profundamente conmovedor, no asimila a los devotos con los Seres venerados.

Podemos citar aquí también un concepto que parece haber sido fundamental para el pensamiento nahualt, es el concepto de *nelli*. León-Portilla (1963, cap. 3) lo traduce no solo como «verdadero» en el sentido cotidiano, sino también como «firme» y «bien fundamentado». Molina (1571, pág. 57) lo desglosa como «cierto», «ciertamente» y «verdad», y su raíz *nel* como «ser diligente o cuidadoso». Esta raíz aparece también en otras palabras que Molina traduce como «cosa que tiene una raíz», «base, fundamento, principio, origen», «estar arraigado». De la noción nahualt de «verdad», León-Portilla (1963, pág. 73) afirma que nada se podría considerar así a menos que esté arraigado y sea duradero. Todo esto sugiere que *nelli* significaba la absoluta y eterna verdad de las cosas, y no solamente la verdad efímera y contingente de las palabras. Es evidente que era un aspecto o cualidad de lo divino. En un poema del que da constancia Sahagún, el «Dios verdadero», *Nelli Teotl*, mora por encima de los cielos, donde «él es rey, él es Señor» (León-Portilla 1963, pág. 82). *Moyocoyani*, «Él que se inventa o da existencia a Sí Mismo», era uno de sus numerosos nombres (pág. 91); y así *Nelli Teotl*, el «Dios verdadero y bien fundamentado», era al parecer el creador no creado «que es madre y padre de los dioses o, en términos abstractos [...] el origen de las fuerzas cósmicas» (pág. 90). Otros de los nombres del Dios Verdadero era *Ometeotl*, «Dios de la Dualidad», masculino y femenino a la vez y, como tal, «un ser ambivalente, un principio activo generativo que era al mismo tiempo un receptor pasivo capaz de concebir. Los poderes de generación y concepción, requisitos para la aparición de la vida en nuestro mundo, se combinaban así en un solo ser que creó el universo» (págs. 82 y ss.). El Dios Verdadero era también llamado *Xuitecuhtli*, el «Señor del Fuego y el Tiempo» (pág. 96), y así identificado con el sol, identificación que también está implícita en «Dador de Vida», expresión con la que en ocasiones se invocaba a esta deidad. En las mentes de sacerdotes y filósofos, al menos, el panteón de los Nahualt se reunía al parecer en una deificada unidad de muchos aspectos y muchos nombres, uno de

los cuales era *Tloque Nahuage*, el «Señor de Todas Partes», «El que Abarca Todo», fuente de la que surgió el universo:

> En Omeyocán «en el cielo decimotercero, de cuyo comienzo nunca se supo nada» moraba el dios verdadero [...] fundado con y sobre sí mismo. A través de sus poderes de generación y concepción, surgió su actividad divina. En el primer acto de su ser dual engendró cuatro hijos, y desde ese momento fue «madre y padre de los dioses» [...] Los poderes de Ometeotl encontraron después una manera de canalizarse a través de sus cuatro hijos; «él se desplegó» [...] sobre lo que iba a ser el ombligo del universo con el fin de «dotarlo de verdad», de sostenerlo, permitiendo así a sus hijos empezar las distintas edades del mundo [...] Fue Ometeotl quien dotó de verdad, de un fundamento, a aquello que sus vástagos habían conseguido.

Durante la era actual, la era del Sol del Movimiento, Ometeotl estableció la armonía entre los cuatro elementos. Dotó de verdad a un mundo en el cual el tiempo se orientó e hizo espacial por lo que se refiere a las cuatro direcciones del universo (pág. 97).

No está del todo claro si Nelli Teotl era un nombre esotérico para designar a la deidad suprema. Esta narración indica, sin embargo, que Nelli era una virtud originada en la deidad pero no limitada a ella. Era un principio del que el Dios verdadero, o la Verdad como Dios, dotó al Universo, y al cual debe ajustarse todo lo que existe en el universo, incluyendo a los dioses secundarios, cuyas tareas creativas son más concretas que las de Nelli Teotl.

En términos más generales, esta versión de Nelli supone que cuando una versión de la verdad de las cosas se extiende para abarcar el cosmos en su totalidad, se convierte en algo más de lo que simplemente *es*. Se convierte en el orden eterno y unificador de acuerdo con el cual fue creado el universo y merced al cual este persiste. En ocasiones forma parte de estas interpretaciones de que la verdad con la que se dota al universo, su orden eterno y unificador, aunque gobierna a los mismos dioses, puede ser infringida, y su infracción se puede interpretar como la base de lo que está mal o de la inmoralidad. También se puede concebir que no solo está sometido a infracción por actos humanos o por ausencia de actos, sino que también es susceptible a causa de dicha infracción, de ser trastornado o incluso reconquista-

do por el caos primordial. Volveremos sobre estos órdenes eternos en el capítulo 11.

Con respecto a la responsabilidad de los humanos de ajustarse a estos órdenes, es interesante que uno de los nombres de Nelli Teotl fuese *Tezcatlanextia*, «El Espejo que Ilumina las Cosas». En su breve comentario sobre este epíteto, León-Portilla (1983, pág. 86) observa solo que los espejos suelen ser luminosos. Sin embargo, la característica que define a los espejos no es que sean luminosos, sino que reflejan el rostro de quienes se contemplan en ellos. Como tales, pueden ser no solo iconos de la reflexividad sino ser ellos mismos reflexivos, tornando indistinta la distinción entre sujeto y objeto. Podemos sugerir que la polaridad reunida en una unidad por Ometotl, Dios de la Dualidad, era la de sujeto y objeto. En cualquier caso, la combinación de sujeto y objeto era concebida por los Nahuatl como una característica de Ometeotl. La conformidad al orden verdadero del cual ha sido dotado el universo por el verdadero Dios refleja ese orden verdadero para quienes se ajustan a él, y también lo ilumina para ellos. Por expresarlo de otra manera, el universo es «dotado de verdad» mediante la conformidad con la verdad de la que se supone que está dotado. Nelli, la verdad de las cosas, fue completada, si no de hecho construida, por los que se ajustaron a ella en la expresión verdadera del ritual.

El argumento general presentado en la sección anterior y en esta implica que las ideas de lo divino así como la idea de lo sagrado surgen de la «expresión verdadera» de los rituales invariables. Maurice Bloch (1973) ha argumentado en este sentido, observando que las palabras pronunciadas por quienes participan en los rituales no son sus propias palabras, son a menudo extraordinarias, son evidentemente, en cierto sentido, autoritarias, y a menudo son inmemoriales. Suponen unos hablantes poco comunes que las pronunciaron por primera vez en la antigüedad, e incluso en el principio de los tiempos. Pudiera ser que la idea de divinidad no estuviera contenida del todo en la inferencia que estos primeros y poco comunes hablantes hicieron de unas palabras sagradas insólitas e inmemoriales, pero esto es una posibilidad obvia. La consecuencia es que si los primeros hablantes no eran en sí divinos, tenían conocimiento o experiencia directos de lo divino o estaban de algún modo cercanos a ello.

La sugerencia que se presenta aquí es similar. Si quienes participan en un orden litúrgico consideran que las palabras litúrgicas de este son las de Dios, la recitación de dichas palabras establecía la existencia de Dios como hecho social y, más concretamente, como hecho metafísico. A la luz de esto apenas resulta sorprendente que los dioses sean frecuentemente asociados de forma explícita con la Palabra creativa, pues tal asociación es en última instancia verdadera en un sentido literal. Mientras que a menudo se estipula en el mito que la Palabra Divina creó el mundo y, posiblemente, estableció la liturgia (ver capítulo 5), el hecho social parece ser lo contrario. El Dios de la Palabra se establece como un hecho social en las liturgias que establecen la verdad de las Palabras de Dios. Es interesante que la palabra inglesa *god* parezca manifestar esta reflexividad. La etimología preferida la deriva de la forma indoeuropea *gheu(e)*. Según el *Oxford Unabridged Dictionary* «hay dos raíces arias de [...] esta forma [...] un significado es «invocar» [...] el otro es «verter, ofrecer sacrificio». Por tanto, **g,huto-m*, la forma preteutónica derivada de *gheu*, de donde derivó la forma teutónica *gud*ⁿ, antecedente directo de la forma inglesa *god*, ha sido interpretada de diversas maneras como lo «que es invocado» y como «lo que es adorado en sacrificio»... Si las palabras canónicas verdaderamente expresadas, quizá dotadas de sustancia por los materiales del sacrificio u otros sacramentos, pueden dar existencia *ex nihilo* a los dioses, son verdaderamente creativas. El Dios de la Palabra fue tal vez creado en el ritual que por primera vez estableció la verdad de la Palabra de Dios. Esto equivale a sugerir que la idea de lo divino, al igual que la idea de lo sagrado, es tan antigua como el lenguaje.

8. Las verdades de la santidad y la deuteroverdad

Debe estar claro ya que las verdades de la santidad no están en la misma categoría que las verdades necesarias de la lógica, ni han de contarse entre las verdades empíricas del experimento o el descubrimiento. Pertenecen a una tercera categoría general. Mientras que la verdad de la lógica radica en una coherencia interna y la de la verdad empírica en la correspondencia con situaciones que existen independientemente, la validez de las verdades de esta tercera clase es una consecuencia de su aceptación. Tales verdades convencionales son tan importantes

en los asuntos humanos como las verdades lógicas y empíricas, pero también más problemáticas. Esta clase, en su conjunto, es por tanto merecedora de examen.

Como señaló hace muchos años Gregory Bateson (1951, capítulo 8), hay, además de la de santidad, al menos dos categorías de verdades dentro de la clase de verdades cuya validez está en función de su aceptación[13]. En primer lugar, tenemos las verdades de codificación. Cualquier palabra ofrece un ejemplo fundamental. El que la palabra *cat* [gato], por ejemplo, designe a los individuos de la especie *Felis domesticus* depende de un acuerdo tácito entre los hablantes ingleses de que ello es cierto, y lo sigue siendo mientras la gente actúe como si fuese cierto. Los significados semánticos son verdades de codificación. Más importantes para nuestro análisis son las proposiciones que surgieron de lo que Bateson llamó en su anterior trabajo (1951) «deuteroaprendizaje»[14]. Una forma de aprendizaje muy parecida, si no idéntica, a lo que Harlow llamó «aprendizaje» (1949) y bastante similar a lo que más tarde Bourdieu (1977) llamó *habitus*. El deuteroaprendizaje es un aprendizaje de «segundo orden»: la generalización de la extrapolación del aprendizaje de «primer orden», que es el aprendizaje de hechos o tareas concretos. Al aprender una serie de sílabas sin sentido, por ejemplo, un sujeto no solo aprende esa serie de sílabas sin sentido, sino que también aprende a aprender grupos de sílabas sin sentido. Este tipo de aprendizaje no está limitado a nuestra especie; se ha demostrado experimentalmente en perros, gatos, primates (Bateson 1951, 1972a, págs. 279 y ss.) y marsopas (Bateson, comunicación personal). Está sin duda extendido de manera general entre los animales superiores y es tan crucial para la organización del entendimiento humano que no podríamos imaginarnos el pensamiento desprovisto de él.

El deuteroaprendizaje trata de la generalización a partir de las situaciones concretas de aprendizaje, de la formulación de teorías

[13] Bateson se refería a estas verdades como «verdades cuya validez depende de la creencia». Por razones que ya deben ser evidentes he reemplazado el término «creencia» de la formulación de este autor por el de «aceptación». Bateson no incluyó las verdades sagradas en su análisis.

[14] Ver «The Logical Categories of Learning and Communication» (Bateson 1972a). En este trabajo, que se escribió originariamente en 1964, lo que primero denominó deuteroaprendizaje lo rebautizó como «Aprendizaje II».

mformales sobre lo que se puede esperar en categorías concretas de circunstancias, y de cuál es la mejor manera de hacer frente a estas. Algunas de estas teorías puede someterse a validaciones experimentales y de este modo alcanzar el rango de verdades experimentales o empíricas, pero la mayoría de estas generalizaciones, sobre todo las que se refieren a los motivos humanos y al comportamiento de unos sistemas complejos, no son demostrables rigurosamente. Al considerarlas como verdaderas tendemos a actuar de acuerdo con ellas, sin embargo, y es muy posible que nuestras acciones se validen a sí mismas. Al igual que nuestras suposiciones guían nuestras acciones, también los resultados de nuestras acciones tienden a reforzar nuestras suposiciones; por tanto, se hace extremadamente difícil disuadirnos de ellas. Estas proposiciones constituyen la segunda caregoría de verdades cuya validez está en función de su aceptación. Como son deuteroaprendidas en la experiencia cotidiana, podemos llamarlas «deuteroverdades».

Una gran parte de la estructura de la personalidad y del carácter, argumentó Bateson (1951), se basa en el deuteroaprendizaje, el cual comienza en la más temprana infancia (ver, por ejemplo, Levy 1973; esp. 430 y ss.). En la medida en que las experiencias de los miembros de cualquier sociedad son similares, aprenderán deuteroverdades similares. El deuteroaprendizaje está, por tanto, implicado en la construcción de lo que se ha llamado «Personalidad Básica» y «Carácter Nacional»; el análisis de Bateson sugiere también que lo que los antropólogos entienden algunas veces por términos tales como el «*ethos*» de una sociedad es una serie más o menos integrada de deuteroverdades generalmente mantenidas. Esta noción de *ethos* no se refiere tanto a los detalles culturales de las cosmologías como a las suposiciones abstractas relacionadas con la naturaleza del mundo y del destino humano, desarrolladas a través de la vida e implícitas en términos como «fatalismo», «instrumentalismo», «competitividad», «cooperación», «pasividad», o «individualismo». Las suposiciones sobre el mundo que estos términos implican, que puede manipularse, que es predecible, que es impredecible, que es inmune a la manipulación, que todas las cosas en este mundo están enfrentadas entre sí, o, a la inversa, se apoyan unas a otras, no son verdaderas ni lógica ni empíricamente. Su validez depende del grado con el que los miembros de la comunidad las acepten y, actuando de acuerdo con

esto, aumenten la probabilidad de que las condiciones que ellos suponen prevalezcan de hecho. El orden de la vida social de una comunidad debería incrementarse si sus miembros comparten las suposiciones sobre la naturaleza del mundo.

En resumen, la escuela de la cultura y la personalidad argumentaba que muchos de los aspectos y actitudes generales de cualquier cultura son asimilados y reforzados por el deuteroaprendizaje, que comienza en la temprana infancia y continúa a lo largo de la vida. El deuteroaprendizaje es un proceso autovalidador que, en buena medida inconsciente y apenas conscientemente, aísla sus verdades más allá del fácil alcance de la crítica. Las deuteroverdades son suposiciones sobre la *naturaleza* de las cosas y, por tanto, parecen tan inobjetables como el verde de las hojas de los robles, la dureza de las rocas o cualquier otro aspecto obvio que se considere indudablemente natural. Los argumentos de algunos teóricos más recientes (por ejemplo Bourdieu 1977) llegan a conclusiones bastante similares.

Aunque es verosímil asumir que el deuteroaprendizaje es importante en el establecimiento y mantenimiento de todas las culturas, la línea de argumentación resumida aquí sugiere (si bien implícitamente) que las capacidades del deuteroaprendizaje para mantener los entendimientos y acuerdos públicos y las convenciones suficientes para fundamentar ordenadamente la vida social, son limitadas. Deben adecuarse ciertas características de las deuteroverdades a las cuales Bateson no hizo referencia.

Primero, como generalizaciones de un alto nivel, las deuteroverdades poseen una baja especificidad e incluso son complemente vagas. Son, en consecuencia, relativamente invulnerables a la revisión o a la crítica. Algunas, y estas son las únicas por las cuales Bateson parecía estar más interesado, están más allá de la conciencia y de esta manera son inaccesibles, o casi, a quienes las poseen o son poseídos por ellas. Pero destaca otro aspecto de su vaguedad y de su generalidad. Una cosa es considerar como deuteroverdades proposiciones o suposiciones del tipo «el crimen no compensa (o sí)», o que «uno no puede (o puede) luchar contra el Ayuntamiento» o que «la reciprocidad mueve el mundo», y otra totalmente distinta especificar *qué* es delictivo, *cuáles* pueden ser las prerrogativas legítimas de los organismos públicos y los ciudadanos privados, *cuáles* pueden ser las equivalencias específicas

que constituyen la reciprocidad. Al menos algunos de estos detalles pueden tener que ser aprendidos directa, explícita o incluso didácticamente, aunque su *decoro, moralidad* o *naturalidad* pueden convertirse en deuteroverdades.

Puede parecer que esta descripción sugiere que el deuteroaprendizaje con sus productos, las deuteroverdades, puede servir como base sobre la cual se apoya la convención, y como tal puede constituir un «equivalente funcional» de la santificación. No creo que esto sea completamente así. Mencionamos aquí la segunda característica que limita las capacidades de la deuteroverdad fundamentadas en la cultura. Es sencillamente esto: en ninguna sociedad tiene todo el mundo las mismas experiencias rituales. Es probable que cada persona, por tanto, tienda a extrapolar una serie de generalizaciones en cierto modo únicas a partir de sus experiencias únicas. Se puede suponer que las deuteroverdades de cada persona difieren en cierto grado de las de los demás, incluso de la misma sociedad o, en realidad, hasta dentro de la misma familia. Sería por tanto extremadamente difícil o imposible que cualquier sociedad estableciera una convención y garantizara una vida social basándose sólo en el deuteroaprendizaje, y de hecho ninguna sociedad lo hace.

Robert Levy ha indicado (comunicación personal) que las sociedades difieren probablemente en el grado en el que pueden depender del deuteroaprendizaje para establecer los entendimientos públicos que subyacen a la vida social. Las suposiciones tácitas de las sociedades aisladas (como aquellas islas del Pacífico que carecen de vecinos cercanos culturalmente diferenciados) no están sometidas a las preguntas implícitas que implica el continuo contacto con ideas y prácticas ajenas. En estas sociedades el deuteroaprendizaje podría ser capaz de desempeñar un papel más importante que en condiciones menos aisladas. Levy sugiere también que el grado en que las sociedades se diferencian internamente puede ser también importante con respecto al papel del deuteroaprendizaje en el establecimiento y mantenimiento de los entendimientos y actitudes públicos. Es evidente que una consecuencia de la elaboración de la división de trabajo es la creciente divergencia de las experiencias vitales de los individuos, que tiene como consecuencia una creciente disparidad en las deuteroverdades que aprenden los diferentes individuos.

No es solamente el que las deuteroverdades de diferentes individuos, o de diferentes segmentos de población, puedan ser tan distintas como para hacer difícil el entendimiento e incómoda la interacción. En algunos ejemplos, como sabemos muy bien, las deuteroverdades sostenidas por diferentes personas o grupos dentro de complejas sociedades plurales incluyen suposiciones que los hacen entrar en conflicto directo con los demás. Los estereotipos raciales y étnicos son desgraciadamente ejemplos familiares. Los que estuvimos en universidades de Estados Unidos a finales de la década de 1960 y principios de la de 1970 no olvidaremos fácilmente las deutero-verdades que los estudiantes y la policía sostuvieron unos con respecto a los otros. En sus enfrentamientos, cada lado, actuando de acuerdo con sus suposiciones, provocaba en sus oponentes reacciones que tendían a reforzar aquellas suposiciones, forjando con violencia siempre creciente lo que Bateson llamó en un trabajo anterior (1958 [1936]) «sistemas cismagénicos». En la jerga de la época, «las cosas se polarizan».

Parece haber formidables impedimentos que obstaculizan la modificación o cambio de las deuteroverdades de uno. Es posible que no estén tan firmemente fundadas como las proposiciones necesariamente verdaderas de la lógica ni demostradas por el experimento o descubrimiento, pero a menudo son consideradas evidentes, porque se entienden como productos objetivos de la experiencia. Son producto de la experiencia, por supuesto, pero son muy subjetivas, y habitualmente tienen una fuerte carga emocional. En las sociedades diferenciadas se fraguan a menudo en la oposición a las deuteroverdades de los demás, y es probable que estén en relación de apoyo recíproco con la posición política o social o con el interés económico. Aquí podemos pensar en las suposiciones contrarias de liberales y conservadores o, hasta hace muy poco al menos, entre los negros y los blancos sureños. Las deuteroverdades raramente están solas. Forman parte de sistemas que, aunque inexplícitos y vagos, son hasta cierto punto coherentes. El abandono de una deuteroverdad puede poner en peligro un entendimiento sistémico general del mundo y, por esa razón, es probable que encuentre una fuerte resistencia. Finalmente, si la aceptación de una deuteroverdad está extendida, los individuos pueden ponerse en peligro actuando como si esto no sucediera. Por citar un ejemplo que a pesar de su estupidez posee la virtud de la claridad, si suficientes per-

sonas aceptan la *máxima* de Leo Durocher «los chicos simpáticos acaban los últimos» se torna peligroso actuar con un espíritu desacorde con ese pronunciamiento, que no solo expresa una visión del mundo, sino que obliga a someterse a ello.

A pesar de estos impedimentos, algunas personas, como se suele decir, «aprenden de la experiencia», lo cual es una forma de decir que modifican sus deuteroverdades o las sustituyen por otras como reacción a los acontecimientos. Por ejemplo, quizá se puede pensar con seguridad que las suposiciones de la mayoría de los policías y de la mayoría de quienes eran estudiantes a fines de los años 60 mutuamente referidas se hayan transformado en el transcurso de los años, como consecuencia del cambio de la experiencia originado en el cambio de las circunstancias; y es posible que unas deuteroverdades más accesibles, más específicas y quizá más partidistas requieran refuerzos intermitentes para mantenerse. Pero, incluso si algunas de las verdades fundamentales mantenidas por los miembros de una sociedad cambian con el paso del tiempo, no hay razón para creer que su unanimidad aumentará siempre, ni siquiera de forma habitual. Es más, hay que esperar un aumento en la variación entre los miembros de las sociedades complejas, si no de hecho en todas las sociedades conforme maduran, simplemente porque las experiencias de los adultos son probablemente más divergentes que las de los niños. Hay que esperar también un avance hacia una mayor variedad en largas secuencias históricas, si dichas secuencias están marcadas por el incremento de la diferenciación social y económica.

A la evolución le sienta de maravilla la variación, pero aun así sigue siendo necesario reconocer que la variación individual, por inevitable y deseable que sea, plantea problemas a las sociedades a las que enriquece. Todas las sociedades deben mantener un cierto grado de orden entre la variación que es requisito para su flexibilidad. Dado que ninguna sociedad puede operar solamente por coacción, ni siquiera principalmente por coacción, y que la coacción tiende a destruir la variedad, es importante, y tal vez sea incluso necesario, que haya una extendida aceptación de lo que se considera suposiciones incuestionables, dentro de cuyos límites se puede tolerar e incluso alentar la variación. He venido argumentando que las deuteroverdades aprendidas no pueden *por sí mismas* ofrecer esa base y, por razones que pasaremos a

referir en breve, probablemente serían inapropiadas si pudieran. Que las verdades de santidad pueden hacer las veces de ese fundamento es algo que ha estado implícito en este trabajo desde el capítulo 4. No obstante, es importante hacer hincapié en algunas de las diferencias entre las deuteroverdades y las verdades de santidad a las que nos hemos referido aquí.

Algo esencial para estas diferencias es que los Postulados Sagrados Fundamentales no pueden derivarse de la experiencia cotidiana. La idea de la naturaleza trina de Dios, por ejemplo, o la de la Unicidad de Dios, no surgen de la vida cotidiana de cualquiera, ni siquiera de las extrapolaciones de esta. Es más, si los postulados sagrados no tienen *significados complejos* materiales y están en contradicción con la lógica cotidiana, son contrarios a la experiencia cotidiana. Por el contrario, las deuteroverdades, que se generalizan a partir de la experiencia cotidiana, requieren el refuerzo de la experiencia cotidiana y pueden ser modificadas o sustituidas en respuesta a una nueva experiencia más o menos radical, aunque con dolor y dificultad. Los Postulados Sagrados Fundamentales no solo están más allá del alcance de la falsificación por los procedimientos rigurosos de la lógica o la ciencia sino que son también inmunes a la contraprueba de rigores de la vida cotidiana, menos formales pero más convincentes. Su independencia de la experiencia cotidiana, además, hace posible que personas con una experiencia muy divergente los acepten. Esto es importante en todas las sociedades, pero lo es especialmente en las que están muy jerarquizadas.

Si no se aprenden en los contextos de la experiencia cotidiana, deben aprenderse en una experiencia que está fuera de lo cotidiano. El contexto extraordinario que se fundamenta para su aprendizaje es el del ritual[15]. En los capítulos 6 y 7, las duraciones abarcadas por el ritual

[15] Debo apresurarme a afirmar, para no contradecir la experiencia cotidiana de los lectores, que mantengo que el ritual es el contexto *fundamental* en el que se pueden aprender los Postulados Sagrados Fundamentales, pero no el único. Las personas que saben leer pueden verlos en libros como los catecismos o las sagradas escrituras; pueden ser presentados didácticamente por profesores a los alumnos en sus clases. Las situaciones didácticas se establecen por lo general en momentos periódicos cotidianos, pero el aprendizaje didáctico y la enseñanza también difieren de las maneras en las que los acontecimientos cotidianos de la vida de uno le enseñan lecciones: pasear por el bosque en abril, ayudar a la madre a plantar la malanga, observar al padre acechando al ciervo e imitarlo, ver a un niño dormido

se describieron como «tiempos fuera del tiempo» y se identificaron con la eternidad. Lo que se representa en esos tiempos se representa a través de la escrupulosa ejecución de las secuencias invariables de unos actos y enunciados que se entiende que no cambian nunca. Se puede añadir aquí que la misma invariabilidad litúrgica en la cual se origina el concepto de eternidad garantiza que todo lo que se represente en la liturgia se representa al menos en términos idénticos para todos los participantes. Las representaciones litúrgicas, como los Postulados Sagrados Fundamentales, son a menudo, si no siempre, misteriosas y pueden ser entendidas de forma bastante distinta por cada persona que las acepta, *pero el ritual sí garantiza que la representación que tal vez está siendo interpretada de manera individual por cada participante sea una y la misma para todos ellos*. El entendimiento que cada persona tenga de la unicidad de la divinidad, por ejemplo, puede ser diferente, pero todos están de acuerdo en que es la unicidad de la divinidad lo que ellos están intentando entender.

Como incuestionables y eternas, las verdades sagradas están situadas por encima de las deuteroverdades y las personas las mantienen con una notable tenacidad no solo a falta de experiencia que las apoya, sino incluso, si hay necesidad, desafiando a la experiencia cotidiana, como en el caso de Job o en el del salmista que conserva su propia virtud no solo desafiando su propio sufrimiento sino también ante la prosperidad inagotable de los impíos (salmo 73. Véase Buber 1952 para un examen de este y algunos otros salmos).

La primacía de las verdades de la santidad sobre las de la experiencia no se limita a los Postulados Sagrados Fundamentales sino que se extiende a otras frases que se refieren a la acción humana y a las relaciones humanas asociadas con ella. Si la experiencia cotidiana enseña unas deuteroverdades que son contrarias a las verdades de la santidad, es la experiencia cotidiana, en primer lugar, la que está equi-

[illegible] rodar y caer en el fuego, oír a un hombre toser hasta que muere. La enseñanza didáctica no requiere tal vez ninguna clase de extrapolación o análisis por el aprendiz. Se centra deliberada y artificialmente, y esta lección es mucho menos variada que la de la experiencia cotidiana. Es siempre y necesariamente derivativa. Las lecciones de la ciencia, por ejemplo, enseñadas y aprendidas didácticamente, se derivan de la experiencia cotidiana del científico. Las verdades sagradas didácticamente presentadas se derivan de contextos extraordinarios, sobre todo de los del ritual.

vocada. La experiencia variable y cuestionable debe ceder ante la sagrada, invariable e incuestionable, y ante lo que esta certifica que es correcto, legítimo, moral y verdadero.

Las verdades de la santidad rara vez pueden refutar directamente las verdades de la experiencia que los individuos mantienen, pero pueden contrarrestarlas al menos de dos maneras. En primer lugar, establecen límites a las deuteroverdades con arreglo a las cuales es permisible o aceptable actuar. Incluso si la experiencia ha enseñado la deuteroverdad de que el crimen de hecho compensa, la verdad santificada puede prohibir dicha actividad. En segundo lugar, y más importante, las verdades de la santidad establecen límites, aunque no siempre de forma efectiva, a las deuteroverdades que se aprenden. Al existir antes del nacimiento del individuo, las verdades de la santidad guían su socialización y su experiencia en general y también su interpretación de estas de una manera que tiende a inhibir el desarrollo de las deuteroverdades antisociales.

Llegamos aquí a otro profundo problema al que todas las sociedades tienen que enfrentarse, un problema que radica tal vez en la naturaleza de la especie o incluso en la naturaleza de los animales. El deuteroaprendizaje, y quizá el aprendizaje a partir de la experiencia cotidiana, dado que tiene su *locus* en la consciencia de los organismos individuales, tiene que guardar relación hasta cierto punto con el interés de esos organismos por sí mismos. Dicho interés puede concebirse generosamente hasta el punto del «desinterés», pero evidentemente no es preciso. A menudo se califica de extremadamente rígido o incluso antisocial; puede ser que con la elaboración y diferenciación de la sociedad y con el aumento en la producción para la obtención de beneficios más que para el uso, el interés del individuo por sí mismo se haya vuelto más desnudo y más estrechamente concebido que nunca. La búsqueda del propio interés, además, ha sido legitimada al mismo tiempo por la economía formal, es decir, la disciplina que está en posesión del paradigma social que domina los intentos de la sociedad contemporánea por contemplarse a sí misma. Sea como fuere, el filósofo Henri Bergson argumentaba que la inteligencia, que para él significaba consciencia común y racionalidad cotidiana, plantea amenazas para la vida social. «La inteligencia es una facultad usada naturalmente por el individuo para enfrentarse a las dificultades de la vida». Si se

la deja sola, no seguirá un curso que sería de interés para el grupo o las especies. Antes bien, «irá derecha a las decisiones egoístas» (Bergson 1935, pág. 83). Sin embargo, no se ha dejado sin trabas. Lo que Bergson denominó «religión estática» es la defensa de la sociedad contra «el poder disolvente de la inteligencia» (Bergson 1935, pág. 112). Sus «verdades de la santidad» establecen los límites sobre los que una inteligencia desarrollada en la experiencia común puede conocer y actuar. En la esfera de las verdades convencionales, aquellas cuya validez está en función de su aceptación, dominan *habitualmente* las verdades de la santidad.

Hay que hacer hincapié en la matización «habitualmente» que he subrayado en la frase anterior. Aunque la deuteroverdad está habitualmente subordinada a las verdades de la santidad, la soberanía de estas no es absoluta. La relación de las verdades de la santidad con las deuteroverdades es en última instancia una relación de recíproca limitación. Esta cuestión se examinará de forma más detallada en los dos capítulos finales. Aquí podemos recordar que las verdades de la santidad *gozan de precedencia* sobre las verdades de la experiencia. Es decir, en ocasiones de conflicto prevalecen, *en primera instancia*, las verdades sagradas y santificadas. Aunque las verdades de la santidad puedan estar más allá del alcance de la experiencia cotidiana, no están más allá de la revisión de la experiencia cotidiana, como una opresión prolongada. En el próximo capítulo veremos que hay que adscribir santidad, a través de la participación en el ritual, a los postulados y a otras expresiones relacionadas con ellos. Dado que esto es así, se puede retirar la santidad a tales expresiones interrumpiendo su enunciación en el ritual o retirándolas de los rituales en los que continúan siendo representadas. Si la autoridad santificada se vuelve opresiva, como a menudo ha ocurrido en el curso de la historia, esa autoridad puede ser desprovista de su santidad por aquellos que están subordinados a ella. La amenaza de profanación puede estimular la reforma, pero si esta fracasa, pueden aparecer profetas y es posible que santifiquen movimientos políticos que tal vez pongan en duda la santidad tradicional de las instituciones existentes, aunque no cuestionen los Postulados Sagrados Fundamentales. Estos desafíos son extraordinarios, es probable que se aplacen por mucho tiempo y su aparición es indicio de crisis. No obstante, al igual que las verdades de la santidad establecen

límites a lo que en la experiencia cotidiana puede pretender tener validez, del mismo modo la experiencia basada en los procesos psíquicos, orgánicos y sociales de la vida cotidiana establecen límites a lo que se puede considerar sagrado o santificado. Volveremos sobre estas cuestiones en los últimos capítulos.



10

La santificación

Hasta el momento hemos estado hablando en términos imprecisos y generales de las «verdades de la santidad». A pesar de que la fuente aparente de la santidad parece residir en los Postulados Sagrados Fundamentales —que al ser expresiones que se refieren a dioses y seres parecidos están típicamente desprovistos de significados materiales—, no se encuentra reducida a ellas. Ya apuntamos a lo largo del capítulo 8 que lo sagrado parece fluir desde los Postulados Sagrados Fundamentales hacia otro tipo de expresiones, cuyas referencias incluyen el aquí, el ahora y todo lo material.

En sociedades alfabetizadas, el discurso teológico puede en ocasiones hacer las veces de canal a través del cual la santidad fluye de los Postulados Sagrados Fundamentales hacia otro tipo de expresiones, pero, debido a razones ya analizadas en esta obra, la transmisión litúrgica de la santidad es más convincente incluso entre las personas que saben leer. Una cosa es que un exégeta extraiga una norma de conducta de una interpretación de un texto sagrado. Otra es que las personas corrientes acepten esas derivaciones como obligatorias para ellas. El acuerdo, la aquiescencia o incluso la creencia *pueden* seguir a una nueva argumentación teológica, pero la aceptación no constituye una implicación ineluctable como lo es en la ejecución ritual formal.

El alcance de la santificación litúrgica es también más global. Por ejemplo, a la luz del argumento desarrollado en el capítulo 4, es difícil ver cómo las comisivas y el testimonio podrían ser santificados sin ser enunciados ritualmente, ya que no siempre, ni siquiera muchas veces, está claro que se pretenda considerar una expresión como comisiva o testimonio (y no simplemente una vaga predicción o tentativa de opinión), a menos que ritualmente se señale como tal.

Sea como fuere, la esfera de la santidad, como está implícito en esta descripción, incluye dos subclases o categorías de expresiones. En primer lugar está lo sagrado, una categoría compuesta enteramente de Postulados Sagrados Fundamentales. En segundo lugar está lo santificado, una categoría de expresiones *asociadas* a los Postulados Sagrados Fundamentales, pero que no son en sí mismas de carácter fundamentalmente Supremo. Las frases santificadas no son en sí mismas incuestionables sino que dependen de los Postulados Sagrados Fundamentales, de los cuales extraen el grado de santidad que poseen; y, a diferencia de los Postulados Sagrados Fundamentales, las series de expresiones santificadas se diferencian internamente.

En primer lugar, hay algunas más santificadas que otras. Esto se observó en el debate sobre la jerarquía planteado en el capítulo 8, en el que se proponía que la ordenación del conjunto de expresiones representadas en una liturgia procede de postulados que son en sí mismos fundamentalmente sagrados y, por tanto, en sí mismos incuestionables, a través de axiomas cósmicos que están muy santificados, hasta reglas que probablemente están menos santificadas que los axiomas cosmológicos y, finalmente, incluso otras que pueden estar todavía menos santificadas. He sugerido que el grado de santificación que se concede a las expresiones litúrgicamente ordenadas debe estar en *correlación directa* con la longevidad, generalidad, eficacia, autoridad e inmutabilidad de lo que representan, y en *correlación inversa* con su especificidad material y social, su concreción y el carácter más fundamental de sus *significata*. Los Postulados Sagrados Fundamentales que se hallan en el apogeo de dichas estructuras discursivas se caracterizan por poseer típicamente poca especificidad material y social, estar desprovistos de concreción, tener larga vida y ser considerados eternos, fundamentales, inmutables, intrínsecamente eficientes y autosuficientes en vez de contingentes o instrumentales. Son también *intrínsecamente* sagrados en vez de santificados por derivación. Los axiomas cosmológicos son más generales, menos específicos, de mayor duración y más santificados que las reglas que especifican la manera en la que los principios expresados en los axiomas han de plasmarse en una conducta. Las indicaciones o informes de las situaciones (que son en sí mismos mensajes autorreferenciales) son, por el contrario, muy concretos y específicos, efímeros, fluctuantes, contingentes, se actúa

sobre ellos en vez de ser eficaces, como mucho santificados, posiblemente profanos y con seguridad no sagrados.

Esta descripción, más bien abstracta y complicada, de la organización jerárquica de los conjuntos del discurso sagrado y santificado, puede hacerse quizá más comprensible si utilizamos un ejemplo. La breve ilustración que ofrecimos en el capítulo 8 puede ser considerada de nuevo aquí.

Desde el siglo XI hasta el siglo XVIII en Inglaterra, y quizá desde un tiempo aún más remoto en Francia, se suponía que el tacto del rey curaba la escrófula, enfermedad conocida como «el Mal del Rey»; los rituales en los que el rey ponía sus manos sobre numerosos enfermos tenía lugar con cierta frecuencia. Para que la curación tuviera éxito requería que la persona que impusiese las manos fuese en realidad el rey, lo que equivale a decir que derivaba y dependía del ritual de la coronación, en el cual el rey había sido ungido en nombre de Dios, cuya divinidad había sito reiteradamente establecida por la Iglesia desde los primeros tiempos cristianos en la misa[1]. Aquí apreciamos que la santidad fluye desde los Postulados Sagrados Fundamentales relacionados con Dios y expresados en la misa, hasta el rey a través del ritual de la coronación, y desde la unción de sus manos en dicho ritual hasta, finalmente, la cura de la escrófula, que tiene lugar en el ritual de imposición de manos (Axón 1914, pág. 736 y ss.).

El *significatum* de los Postulados Sagrados Fundamentales que se expresa en la misa no es material, y se considera eterno e inmutable. El postulado está casi desprovisto de especificidad social, pues no decreta que unas instituciones concretas o formas concretas de comportamiento social sean correctas, morales o legítimas. Está no obstante fundamental y universalmente dotado de autoridad, ya que todo

---

[1] Sin embargo, se había informado de que Eduardo el Confesor, que según se dijo fue el primer rey inglés que había curado la enfermedad, efectuó la cura antes de llegar al trono. Es interesante que los pretendientes Estuardo, así como el resto de los reyes Estuardo, tengan el poder de curar. De hecho uno de los cargos presentados en el juicio contra el duque de Monmouth fue que había «tocado a niños por el Mal», y el último ejemplo del que se tiene constancia del rito en Gran Bretaña ocurrió cuando el príncipe Carlos Eduardo, «Bonnie Prince Charles», lo celebró en 1745. Las celebraciones del ritual por los pretendientes no ungidos eran evidentemente intentos de legitimizar sus demandas con una demostracióo de un poder carismático asociado con la realeza santificada (Axon 1914, págs. 736 y ss.).

lo creado está sometido a él y es de él de donde extrae, además, toda legitimidad, moralidad, propiedad y autoridad que pueda poseer. Como fundamento del universo se entiende que no depende de nada, sino que es fundamental a todas las cosas. Aunque es fuente de toda autoridad y legitimación, no se concibe como instrumento al servicio de ninguna otra cosa. Se entiende que los Postulados Sagrados Fundamentales representan las fuentes de las que brota la santidad, y de este modo participan en la conservación de los órdenes cuyos elementos santifican. Dichas fuentes de santidad se representan sin embargo como los principios o seres a cuyo servicio se entiende que están dos directrices específicas, expresadas o implícitas en las frases santificadas: *Hozko, Wakan-Tanka*, o en un caso más cercano a nosotros, el Dios Trino. Como tales, los Postulados Sagrados Fundamentales constituyen la forma de directriz implícita en ideas como intereses, objetivos y finalidades últimas, aunque pueden poseer una especificidad social o de conducta extremadamente baja o incluso estar desprovistos de ella, y no se expresan en modo imperativo. No obstante, los intereses, objetivos y finalidades últimos pueden indicar, además, criterios en comparación con los cuales es posible valorar objetivos y finalidades de «orden inferior». En los capítulos 13 y 14 volveremos sobre el lugar que ocupan estas directrices de orden superior en la estructura de adaptación de las sociedades humanas. Aquí me limitaré a afirmar como anticipo que están en relación con los elementos sociales del mundo, de la misma manera que las leyes de conservación de la energía con respecto a los procesos físicos del mundo.

Al contrario que los Postulados Sagrados Fundamentales, las frases y actos que transforman a una persona en un rey cristiano mediante el acto de la coronación, y aquellas merced a las cuales estos reyes gobiernan ulteriormente, contienen indicaciones de que ni ellos ni sus significados son fundamentales, sino antes bien dependientes de los Postulados Sagrados Fundamentales, sea lo que fuere lo que signifiquen. Enrique es nombrado rey por «la Gracia de Dios», Carlos es «el Más Piadoso Augusto [...] Gran Emperador protector de la Paz», ya que ha sido «coronado por Dios». La realeza cristiana no es sagrada sino meramente santificada, si bien de manera elevada. La santificación certifica no solo las expresiones que transforman a las personas en reyes sino también a través de las cuales reinan los reyes.

Abordamos ahora la santificación de la instrumentalidad. El ritual performativo de la curación del «Mal del Rey» es específicamente un medio para un fin y también lo son, obviamente, los que transforman a una persona privada en un príncipe o un rey. De manera menos clara, la institución de la realeza cristiana en sí misma fue concebida como un instrumento al servicio de Dios. Así, en la España visigoda, en la cual en el siglo VII se estaban elaborando unas teorías de la realeza que ejercieron influencia durante mucho tiempo en la cristiandad, el rey vino a ser un *ministerium* en la jerarquía de la Iglesia católica y la expresión *laesa maiestas* vino a ser interpretada como sinónimo de la *infidelitas* cristiana (Wallace-Hadrill, 1971, pág. 55)[2].

La realeza, que ocupaba un lugar entre Dios y el hombre, se tornó axiomática, por así decirlo, en la constitución de la sociedad medieval cristiana. El hecho de que las doctrinas de la realeza ocupasen tal posición indica que la autoridad de los reyes se consideraba general. Pero ni siquiera la autoridad de los emperadores se concibió con tanta generalidad como la autoridad del Dios al que aquellos servían. Se entendía que la naturaleza y la sociedad estaban al servicio de Dios como lo estaban todos los reyes cristianos. Además, lo que los súbditos debían a sus reyes no carecía de límites. Se les exigía dar a los sucesores del César solo lo que era adecuado que César demandara. Además encontramos en el mundo cristiano una distinción importante entre la santidad de la realeza como institución y la de los reyes concretos. A los pueblos germánicos, al parecer, no les convenció nunca plenamente la doctrina, promulgada en la España visigoda por Isidoro de Sevilla (Wallace-Hadrill, 1971), de la necesidad que tiene un pueblo de soportar como consecuencia de sus pecados el gobierno de un rey incompetente, opresivo o fracasado. Esta visión, de hecho, contradecía la doctrina y la praxis germánicas precristianas generales. Los reyes precristianos de los pueblos germánicos no solo eran considerados como mandatarios «por la gracia de Dios», sino que además lo eran por ser de ascendencia divina. Si, con todo, un rey «perdía su suerte», como se decía, una condición indicada por la derrota, las

[2] Los problemas sociales y políticos planteados y resueltos por la santificación de autoridades pueden discernirse fácilmente en estos ejemplos. Las características formales y esenciales de estos problemas se examinarán en el último capítulo.

malas cosechas, la peste o los disturbios, no era solo el derecho sino también el deber de su pueblo el deponerlo y elevar al trono a otro miembro del linaje de ascendencia divina.

La realeza estaba claramente más santificada que los reyes, pero, al igual que los reyes podían ser depuestos sin poner en entredicho la institución de la realeza, más santificada, la condición política de la Europa Occidental contemporánea da fe de que la propia realeza, aunque en época anterior era «axiomática», podía verse desestabilizada sin cuestionar los Postulados Sagrados Fundamentales del cristianismo.

En resumen, las relaciones de santificación deberían estar dotadas de cierta estructura lógica: el grado de santificación concedido a las expresiones debería estar en correlación directa con algunas de sus cualidades y en correlación inversa con otras. Esta afirmación es ambigua, ya que es posible construir el condicional «deberían» como matización que debilita la afirmación, convirtiéndola en mera expectativa o probabilidad. Esta matización es implícita, pero solamente porque es consecuencia de otro sentido de «deberían» más enérgico y que entiendo aquí como primario, es decir, su sentido normativo. Lo que afirmo es que las correlaciones que propongo están «en orden» o son correctas, pero es posible que unas interpretaciones que comprenden estructuras discursivas lleguen a estar «fuera de orden» o desordenadas. Algunas expresiones pueden, por ejemplo, llegar a estar más santificadas de lo que justifica su especificidad o de lo que pueden soportar sus comunidades. Estos desórdenes plantean graves problemas a las sociedades en las que tienen lugar. Volveremos más adelante sobre estas cuestiones.

1. Las expresiones santificadas

El discurso a través del cual fluye la santidad puede incluir un amplio abanico de variantes, tanto en contenido como en forma retórica. Los mitos-narraciones en los que se crea a los humanos con tierra por medio de palabras, o unos héroes dan al mundo su forma cantando, o surgen de la tribu unos primeros padres están a menudo íntimamente relacionados con el canon. Aunque no son fundamentales y sagrados

en sí mismos ni constituyen el centro de los Postulados Sagrados Fundamentales, están muy santificados, como lo pueden estar otras expresiones santificadas que en su enunciación seleccionan como verdad particular unas interpretaciones del mundo de entre la gran variedad de interpretaciones y palabras que el mundo hace posible. Pero la santificación, evidentemente, no se limita a la línea de pensamiento o a los valores que representa. También inviste unas frases que estipulan que hay que emprender o evitar acciones o clases de acciones específicas. Las prescripciones para las celebraciones rituales comprenden una importante clase de dichas directrices. A la luz del examen que aparece en el capítulo 4, estipulan dónde, cuándo y cómo los Postulados Sagrados Fundamentales y otras directrices santificadas han de ser inequívocamente aceptados. Las prohibiciones llamadas «tabúes» comprenden otra clase importante, especialmente significativa ya que llegan al ámbito de la vida cotidiana. Los tabúes alimentarios o los referidos a espacios de tiempo entre comidas, por ejemplo, imponen un orden santificado, en algunos casos (entre los Maring) litúrgicamente establecido, sobre una actividad biológica fundamental. Por decirlo a la inversa, los tabúes se apropian para la liturgia de importantes aspectos de la vida diaria. Cuando dichos tabúes se hacen absolutos, como ocurre entre los judíos ortodoxos y los Maring[3], la distinción entre vida cotidiana y liturgia se pierde.

Las expresiones santificadas pueden de hecho formar parte de todos los aspectos de la vida social. Una clase importante es la que se compone de actos y expresiones que certifican testimonios y sentencias del tipo «juro decir la verdad, toda la verdad y nada más que la verdad, con la ayuda de Dios» con una mano levantada y la otra sobre la Biblia, o bien «prometo lealtad [...]», con la mano en el corazón, y «prometo ayudaros en futuras guerras» que se expresa en la danza en un *kaiko* maring. Existen también mandamientos como «no matarás» y homilías como «es más bendito dar que recibir». Las performativas mediante las cuales unas personas solteras se convierten en un matrimonio, la guerra en paz y los príncipes en reyes, con frecuencia están santificadas. «Carlos Emperador, el más Piadoso Augusto,

[3] Para una breve descripción los tabúes maring, véase Rappaport 1984.

coronado por el Dios grande y protector de la paz» legitima las autoridades establecidas por performativas santificadas. Y si está estipulado litúrgicamente que Carlos sea coronado emperador por la gracia de Dios, tanto el imperio como el oficio de emperador, así como la titularidad de Carlos de ese oficio, están al menos implícitamente santificados. Por ello, a un paso están las leyes y mandatos de Carlos, a un paso más están las leyes y mandatos de sus funcionarios debidamente nombrados. De manera similar, la santificación de procedimientos curativos tales como los intentos de los monarcas de curar el «Mal del Rey» con su imposición de manos es consecuencia de la unción de estas en el curso de los rituales en los que dichos reyes fueron coronados por Dios o en su nombre.

Aunque la santidad tiene su fuente al parecer en el ritual y es de hecho producto de la forma del ritual, rebasa los límites de este no solo para entrar en la vida cotidiana, sino, en muchas sociedades, para invadirla. Sugerir, continuando con esta descripción del flujo de santidad, que la santificación de la autoridad es universal en las sociedades humanas, supone abordar la tautología, ya que la santificación de expresiones es una manera de dotarlas de autoridad. Vale la pena de todas maneras observar que la etnografía y la historiografía nos presentan un panorama que abarca desde las pequeñas sociedades cazadoras y recolectoras, como las de Australia, y otras tribales y hortícolas, como los Maring, en las cuales emanan directamente directrices de los órdenes litúrgicos santificados, pasando por sociedades en las que la autoridad es conferida a jefes, reyes o emperadores santificados, hasta los enormes Estados del siglo XX, que aunque pretenden tener un carácter laico, pretenden también poseer santidad: Estados Unidos se describe como «Una sola Nación bajo Dios», su lema es «En Dios confiamos», y los funcionarios juran sus cargos poniendo la mano sobre la Biblia. Su documento fundacional basa los derechos del hombre, cuya seguridad, según afirma, constituye la razón de ser del gobierno no solo en la naturaleza y en la razón, sino también en Dios. Por ir más lejos, es un lugar común que incluso en sociedades que afirman ser ateas ciertos textos, como las obras de Marx, Lenin y de Mao, por ejemplo, sean investidos de un grado de santidad comparable a la otorgada a las escrituras sagradas por los estadounidenses temerosos de Dios: la asociación con estos textos por medio de argumentos que parecen teológicos y de

acontecimientos ritualizados como los desfiles del Primero de Mayo santifica los actos de sus gobernantes.

En su fluencia desde los Postulados Sagrados Fundamentales hasta otras expresiones podemos observar también que la cualidad generalizada de la incuestionabilidad, que ya he dicho es definidora de sagrado, se transforma en las cualidades más específicas apropiadas a una variedad de contextos marcadamente diferentes: el ser digno de confianza en el caso de los juramentos, veracidad en caso de informes y testimonios, legitimación en el caso de las directrices, decoro y moralidad en el caso de las convenciones y eficacia en el caso de las performativas.

Que la eficacia oculta se pueda incluir entre las transformaciones de la incuestionabilidad es algo que está implícito aquí, pues podría, al menos en parte, ser efecto de la santificación de performativas, aumentando dichas santificaciones su fuerza perlocutiva así como a su fuerza ilocutiva. La investidura de santidad y la falsificación de actos y expresiones performativos se ha abordado al examinar la fuerza ilocutiva de los rituales que hemos visto en el capítulo 4. Es posible, por supuesto, considerar el ritual de la coronación como un mero acto performativo cuya fuerza ilocutiva es simplemente legitimada por la santidad. Los súbditos piadosos, por otra parte, pueden entenderlo tan fácilmente como una transformación mística efectuada por la Gracia de Dios, que, entre otras cosas, inviste al rey de la capacidad taumatúrgica de curar «el Mal del Rey» con su contacto. Se puede alegar que en estos casos la comprensión de los fieles no solo es más rica que la de un análisis objetivo sino además, en cierto sentido, más «verdadera», pues la creencia en la eficacia de un acto de curación ritual puede sumar a cualesquiera efectos que pueda lograr la fuerza ilocutiva los logrados por la fuerza perlocutiva de la creencia. Que la convicción puede tener en ocasiones poderosos efectos fisiológicos parece bien establecido.

2. Falsedad, alienación, santidad y adaptación

En el segundo capítulo, afirmaba que la liturgia consigue paliar dos de los vicios inherentes a la comunicación simbólica. El primero, que ya

hemos aclarado, es el hecho de facilitar la falsedad. He argumentado que el ritual consigue reducir los problemas de falsedad avanzando, por decirlo así, en dos direcciones. Por una parte, como ya se ha apuntado en el capítulo 2 y explorado en el 3, el ritual evita el uso de símbolos (en el sentido del término que postula Peirce) y favorece el uso de índices al menos en algunos de sus mensajes autorreferenciales, así como en las representaciones de los estados actuales de los ejecutantes del ritual, sus sociedades y sus relaciones con el entorno. Por otra parte, hemos visto en este capítulo que también santifica las representaciones de algo que no se limita al aquí y ahora. De esta manera, por volver a la cuestión suscitada pero no contestada en el capítulo 2, la seguridad que tienen (y con razón) los anfitriones maring de que sus invitados honrarán en el futuro los compromisos de apoyo militar formulados mediante la danza en el presente se basa en la asociación de dichas promesas con los Postulados Sagrados Fundamentales expresados en el orden litúrgico del cual forma parte la propia danza. La promesa, en otras palabras, es santificada.

El que la santificación de comisivas —juramentos, promesas y expresiones semejantes— está estrechamente relacionado con la santificación de informes y testimonios parece al menos enérgicamente sugerido por la derivación de los términos utilizados para juramentos y promesas en inglés antiguo y escandinavo antiguo, *waer* y *var* respectivamente, que proceden de la raíz indoeuropea *wero*, verdadero, de la cual derivan también la palabra latina *verus*, verdadero, y sus derivaciones (*American Heritage Dictionary*, tercera edición, 1992). Juramento y verdad se combinan, por supuesto, en la familiar fórmula judicial «juro decir la verdad, toda la verdad y nada más que la verdad, con la ayuda de Dios», y parece claro que los Dakotas (ver capítulo 9.7) consideraban que fumar la pipa constituía, al menos en determinadas situaciones, juramento de la verdad. Estos juramentos trasforman los informes o relatos en testimonios, y la mentira común en perjurio.

Aunque el facilitar la falsedad es un vicio fundamental del lenguaje, no es el único, y es posible que ni siquiera sea el más transcendente. La certificación de la veracidad de la información cuestionable y la fiabilidad de unos juramentos por lo demás no corroborados no agota los oficios de la santificación. Nos hemos detenido brevemente más arriba en algunos otros tipos de expresiones (a menudo, pero

no siempre) santificadas. Tal vez sea útil enumerar aquí unas y otras. (1) mitos (que pueden estar muy santificados, aunque no son fundamentalmente sagrados), (2) axiomas cosmológicos (que pueden estar implícitos en el mito o en el ritual), (3) normas que ordenan celebraciones rituales y constituyen tabúes, (4) actos y expresiones causativos socialmente transformadores (por ejemplo, los ritos de iniciación), (5) exégesis privilegiadas (sobre todo, pero no exclusivamente, en sociedades alfabetizadas con cleros reconocidos, por ejemplo dictámenes papales *ex cathedra*, el Talmud), (6) profecías, augurios, adivinaciones y oráculos, (7) actos y expresiones que ponen en movimiento una eficacia oculta para obtener unos efectos físicos, (8) imperativos sociales (entre ellos mandatos, normas, homilías, proverbios y quizá otras formas), (9) taxonomías y otras formas que, aunque no se expresan en modo imperativo, pueden definir el rango, organizar el pensamiento y de este modo dirigir la acción, (10) expresiones que establecen autoridades, (11) directrices de autoridades ya santificadas, (12) testimonios, (13) comisivas, (14) información autorreferencial ritualmente transmitida (que también puede señalarse de forma indexada).

Esta lista no constituye una afirmación de que, por ejemplo, todos los mitos sean o bien sagrados o bien santificados, o que todas las taxonomías o todas la profecías o todos los intentos de movilizar una eficacia oculta estén santificados, ni es necesariamente exhaustiva, aunque tal vez se aproxime a la exhaustividad. Sea como fuere, está claro que aunque el ritual pueda constituir el centro de lo sagrado y, como tal, la fuente de la santidad, esta escapa al ritual y puede fluir hasta alcanzar todas las expresiones mediante las cuales se regula una sociedad.

Esto es un asunto de gran importancia, dada otra tendencia evolutiva que debió de estar asociada al nacimiento del lenguaje: la disminución de la especificidad de la determinación genética de los patrones de conducta, cuestión que ya abordamos al final del capítulo 5 pero que ahora requiere un análisis más detallado. La reducción de la determinación genética de los patrones de comportamiento y la elaboración de una estipulación convencional o cultural de patrones de conducta ha dotado a la especie humana de una adaptabilidad que no tiene parangón, permitiéndole, como ya hemos apuntado, entrar en la vasta variedad de entornos que el mundo ofrece, y finalmente llegar a

dominarlos. Pero como algo intrínseco a la creciente flexibilidad de la especie, las diferentes sociedades en las que se divide esta se enfrentan a un problema concomitante: sus miembros no están genéticamente constreñidos a acatar las convenciones que los rigen y pueden fácilmente (y quizá lo hacen inevitablemente) imaginar alternativas, algunas de las cuales pueden parecer preferibles a las dominantes. *La santidad, a falta de especificación genética de la conducta, estabiliza las convenciones de sociedades concretas mediante la certificación de directrices, de autoridades que pueden dictar directrices y de todo el discurso mítico que relaciona el presente con los comienzos, estableciendo como correctos unos significados concretos extraídos de la amplia variedad accesible a la imaginación humana, no limitada genéticamente.*

Para decirlo de una manera un tanto diferente, como ya apuntamos brevemente al final del capítulo 5, el segundo problema inherente al lenguaje es el de la alternativa. Con una ilimitada gama de órdenes culturales dentro de las posibilidades genéticas de cualquier ser humano normal, las capacidades de adaptación de la especie se incrementan y sus procesos de adaptación se aceleran. Pero las posibilidades de desorden también aumentan. Si los órdenes culturales concretos de las numerosas sociedades en que se organiza la humanidad están construidos sobre palabras —en efecto lo están—, existe la posibilidad no solo de que haya palabras falsas sino de que haya muchas palabras; no sólo de la mentira sino también de un babel; de la posibilidad de vernos abrumados por las alternativas. La mentira y la alternativa son los dos problemas fundamentales, tal vez los más fundamentales causantes del desconcierto en el uso del lenguaje. Ya hemos observado que Martin Buber (1952) consideró que eran una contribución original y distintiva de la humanidad al mal.

En el capítulo 5 he argumentado que la concepción de órdenes alternativos a los dominantes es algo inevitablemente concomitante al proceso de predicación gramatical, un aspecto de la sintaxis que, junto con la relación simbólica de signo y significado, constituye una condición *sine qua non* del lenguaje. Si es posible decir «Cristo es Dios y Júpiter no lo es», es posible imaginar y decir lo contrario. La concepción de la alternativa es quizá el primer paso hacia la perturbación de lo existente, si no hacia la realización de dicha alternativa. Todos los órdenes sociales se protegen, y tienen que protegerse, contra el

poder desordenador de la imaginación lingüísticamente liberada; la tolerancia de las alternativas está por tanto limitada hasta en las sociedades más liberales. Así, si las palabras tienen que existir es tal vez necesario establecer *La Palabra*. Las palabras se transforman en *La Palabra Sagrada* al ser incluidas en el ritual y subordinadas a la invariabilidad del canon.

Presentemos este argumento en términos de adaptación aún más explícitos. La misma versatilidad que ha conferido a la especie la capacidad de expandirse entrando en todos los huecos y hábitats que el mundo presenta —versatilidad que tiene su base en la especificación de patrones de conducta por medio del lenguaje en vez de por medio de procesos genéticos o de un limitado aprendizaje no simbólico— lleva inherente el problema del desorden. La capacidad de modificar o sustituir convenciones con rapidez e inventiva es esencial para la capacidad de adaptación humana, pero si es posible que los miembros de cualquier sociedad imaginen alternativas (en realidad puede que sea inevitable que las imaginen) a las convenciones con arreglo a las cuales vivimos, ¿cómo se les puede llevar a que acaten las actualmente dominantes, en especial si alguna de estas nuevas alternativas resulta más atractiva? Podríamos sugerir que la santidad proporciona una «sustitución funcional» a la determinación genética de los patrones de conducta, determinación que se va haciendo menos específica conforme el lenguaje va haciendo su aparición. La capacidad de variación o alternativa que da a la especie el lenguaje está sometida a la disciplina de lo sagrado, que es en sí mismo un producto del lenguaje. *Flexibilidad no es versatilidad ni una simple transformación, ni está en función de la versatilidad. Es un producto de la versatilidad y el orden.* Las innumerables posibilidades inherentes a las palabras y sus combinaciones son constreñidas, reducidas y ordenadas por la Palabra incuestionable enunciada en el canon del ritual aparentemente invariable. Una versatilidad que de otro modo podría producir caos se ordena convirtiéndose en flexibilidad de adaptación a través del proceso de santificación. Como la mentira y la alternativa, la santidad, que es un precipitado del lenguaje, pero del lenguaje subordinado a la invariabilidad del canon, palía los aspectos negativos de la alternativa y de la mentira, haciendo posible que la humanidad disfrute de las indudables bendiciones de la alternativa, ya sea de adaptación o de otro tipo.

A la luz del argumento desarrollado ya en este capítulo, podemos recordar anteriores análisis del establecimiento de la convención. En el capítulo 4 indicaba que algunas convenciones son simplemente producto del uso. Las prácticas lingüísticas de sociedades iletradas pueden aportarnos ejemplos de las normas estadísticas que constituyen convenciones. Por lo que respecta a otras clases de convenciones, sin embargo, en especial las que tienen que ver con derechos y obligaciones, la costumbre está llena de caprichos y transgresiones. Como tal, la costumbre no es capaz de establecer todas las convenciones. *Las sociedades deben establecer, como mínimo, algunas convenciones de tal manera que las protejan de la erosión con la cual el uso cotidiano las amenaza continuamente.* El ritual lo hace, y como tal carece quizá de equivalente alguno. En el capítulo 5 reforzamos esta «hipótesis» proponiendo maneras en las que la liturgia «naturaliza» las convenciones, e indicando que al naturalizarlas las protege. Ahora podemos añadir que el ritual también santifica todo lo que codifica.

Las leyes promulgadas por decreto pueden ser aisladas de la costumbre, pero en su promulgación no implican la aceptación, y a falta de aceptación, no hay ninguna obligación moralmente sancionada. Los decretos pueden o no estar santificados, pero las condiciones que hacen posible que algunos hombres promulguen decretos que los demás deben acatar no se han desarrollado hasta épocas relativamente recientes —en ningún lugar hace más de 10.000 o 12.000 años— si es que, como se acepta generalmente, la domesticación de plantas y animales es casi un requisito previo de la estratificación social. El ritual al que son inherentes la aceptación y la santificación, puede, por el contrario, establecer convenciones en ausencia de autoridades claras. La forma ritual —la ejecución de secuencias más o menos invariables de actos y expresiones formales no codificados por los ejecutantes— es más antigua que la propia humanidad, y tal vez fue el medio primordial a través del cual se establecieron las convenciones entre los humanos.

En resumen, al igual que el concepto de lo sagrado hubiese resultado inconcebible de no existir el lenguaje, también habría resultado imposible que el lenguaje pudiera desarrollarse sin un concepto de lo sagrado que se opusiera a su siempre creciente capacidad de subvertir, por medio de la mentira y la alternativa, los sistemas sociales que se basan en él. La repercusión de este argumento es que la idea de lo

sagrado es exactamente tan antigua como el lenguaje y que, al depender uno de otro, aparecieron juntos en un proceso de causalidad mutua, formalmente similar y probablemente concurrente, del cual se dice que ha organizado la evolución interdependiente de la inteligencia y la tecnología humanas. Lo que es más, si la inteligencia humana es en parte producto del lenguaje, inteligencia, tecnología, lenguaje y concepto de lo sagrado aparecieron juntos en lo que los teóricos de los sistemas llamarían un «proceso de amplificación de la desviación mutuamente causal» (véase Maruyama, 1955).

Esta proposición filogenética no se basa solo en la afirmación teleológica del lugar indispensable que la santidad ocupa en la comunicación de las sociedades que se apoyan en símbolos. En el capítulo anterior indiqué que la aparición del concepto de lo sagrado puede haber sido inevitable al igual que indispensable, producto de la conjunción de símbolo y ritual, desarrollándose cuando los rituales mudos de nuestros ancestros preverbales empezaron a absorber *algunas* palabras seleccionadas de un lenguaje en desarrollo, subordinándolas de este modo al orden invariable del canon y transformándolas en *La Palabra*. La Palabra, así establecida, podría mantenerse a pesar de las incertidumbres y traiciones que cada vez son más posibles merced a que cada vez hay más palabras que se pueden combinar mediante reglas sintácticas de creciente complejidad para dar lugar a innumerables alternativas posibles, no todas las cuales podrían servir simultáneamente para organizar u orientar la vida social.

3. Variaciones importantes en la santificación

Existen, por supuesto, importantes diferencias entre sociedades en cuanto a los tipos de expresiones destacados en su discurso santificado. La cuestión es tan amplia y compleja que no puedo hacer aquí más que señalar la dirección general de algunas de las principales líneas de variación.

Para ampliar un poco un aspecto ya observado de pasada, en las sociedades «igualitarias» o «acéfalas», las normas, órdenes y otras convenciones muy específicas son por lo general santificadas directamente en el ritual porque el desarrollo de autoridades humanas diferenciadas

no ha llegado muy lejos. En las sociedades en las que estas autoridades no han aparecido hay una creciente insistencia en su santificación directa; por ello, todas las directrices específicas que promulguen estarán santificadas por derivación. La santificación de autoridades humanas —chamanes, sacerdotes, jefes, reyes, presidentes, parlamentos— que puedan dictar distintos tipos de leyes, normas y mandatos, contribuye a una flexibilidad de adaptación mayor que la que se posee cuando solo es posible santificar las leyes, normas y mandatos directamente, pero esas ventajas pueden conllevar ciertos costes, por ejemplo el coste material de mantener a dichas autoridades y la posibilidad de que sean insensatas, opresivas o sencillamente incompetentes. Volveremos sobre estas cuestiones en los últimos capítulos.

Hay también, evidentemente, diferencias en la esencia de las expresiones santificadas, y, como en el caso de los tipos de expresiones, algunas de estas diferencias se pueden explicar desde el punto de vista evolutivo. Se ha observado de manera muy general, sobre todo por parte de los misioneros y sus apologistas, que las religiones de las sociedades contemporáneas organizadas como estados se interesan principalmente por el comportamiento ético de los individuos, mientras que esto no ocurre en las religiones que existen en las sociedades tribales. Parece verosímil sugerir que en las sociedades de pequeño tamaño, organizadas sobre la base del parentesco, la propia conducta adecuada está hasta cierto punto garantizada por la fuerte dependencia de cada individuo respecto de un número limitado de parientes o corresidentes bien conocidos. Las convenciones de reciprocidad organizan estas relaciones de interdependencia, la reciprocidad conlleva sus propias recompensas y castigos por la conducta propia e impropia, y el comportamiento de cada uno está en conocimiento de todos. Estas sociedades pueden no requerir una santificación intensa porque la conducta adecuada está quizá adecuadamente garantizada por la lógica y la práctica de las propias relaciones sociales. Esto contrasta con las sociedades de gran tamaño en las que la división del trabajo es elaborada, la estratificación social está bien desarrollada, las relaciones de todos los individuos están muy especializadas y se extienden abarcando a muchos otros, y muchas o la mayoría de estas relaciones son impersonales o anónimas. La conducta adecuada ya no está garantizada por la lógica de la reciprocidad en esas circunstancias; los culpables

de conducta impropia pueden a menudo no ser descubiertos. Además, en las sociedades estratificadas, donde la producción está más destinada al lucro que al uso, las posibles recompensas del comportamiento antiético se multiplican. Es en estas sociedades donde los imperativos éticos parecen recibir la certificación explícita de santidad, quizá porque lo necesitan. En las sociedades tribales podemos decir que la ética es un aspecto de las relaciones sociales, mientras que en los estados es un aspecto de la religión. Donde en una sociedad tribal existe la obligación en los estados existe la caridad.

Es también probable que haya cambios en las virtudes que se celebran. En las sociedades tribales es probable que se admiren la generosidad y la valentía. La forma, el prestigio, el honor y la influencia que son consecuencia de ellos son las recompensas inmediatas al valor y la generosidad. En los estados, la docilidad, la lealtad y la diligencia (N. Brown, 1972) se encuentran entre las más admiradas de las virtudes y sus recompensas son escatológicas. Haciendo una afirmación evolutiva, diríamos que es probable que las religiones incrementen su interés por la ética y aplacen premios y castigos para el otro mundo, conforme las relaciones sociales se hacen cada vez más difusas, especializadas, impersonales y estratificadas, como ocurre en las sociedades organizadas en estados. En las sociedades tribales, por el contrario, en las que o no existen autoridades diferenciadas o están poco desarrolladas, y en las que tales autoridades, si existen, tienen un poder coercitivo deficiente, es probable que la santidad esté menos asociada con lo que los misioneros consideran moral individual que centrada en la organización de la acción pública. El ciclo ritual de los Maring, por ejemplo, y el ciclo de los australianos Gadjari coordinan las actividades de un gran número de individuos cuyas acciones no pueden ser mandadas por otros.

4. Santidad, comunidad y comunicación

No quiero dejar la impresión de que la santificación de autoridades, directrices, testimonios y promesas agota la significación de lo sagrado en los asuntos laicos. Es más, la insistencia en la santificación podría derogar lo sagrado haciéndolo aparecer de manera analítica (a pesar de

su identificación con preocupaciones fundamentales o como preocupación fundamental, a cuyo servicio está todo lo demás) nada más que un instrumento de legitimación y falsificación en manos de las autoridades, nada más que un mecanismo al servicio de cualquier poder que prevalezca. Examinaré la degradación de la santidad por obra del poder como proceso histórico en el último capítulo, pero lo que nos ocupa ahora es aún más importante.

Cuando hablamos de lo sagrado y de lo santificado estamos hablando de igual manera de las propiedades de determinados discursos. Lo sagrado y lo santificado son, pues, aspectos de la comunicación. Quiero destacar aquí la importancia fundamental no solo de lo santificado sino también de lo sagrado en la comunicación humana. Es interesante que los términos «comunicar» y «comunidad» estén visiblemente emparentados. «Comunicar» se deriva del latín *communicare* «hacer común» (*American Heritage New College Dictionary*, 1992). Una comunidad humana es una asociación de personas que se apoyan en una base común. Quienes mantienen Postulados Sagrados Fundamentales en común constituyen comunidades tan fundamentales en su naturaleza como las que están definidas por la descendencia directa de antepasados comunes, pues aceptan bases comunes para sus testimonios, sus promesas, sus instituciones y gran parte de su comprensión general del mundo.

Ha habido épocas en las que este papel de los Postulados Sagrados Fundamentales en la definición de las comunidades era asumido con normalidad. Edward Peters ha señalado, en su introducción a un volumen de documentos sobre la herejía cristiana, que «en el transcurso de la Edad Media y de la historia moderna reciente la uniformidad teológica era sinónimo de cohesión social en sociedades que se consideraban unidas en sus niveles más fundamentales merced a una religión» (1980, pág. 3). Esta idea la mantuvieron probablemente con tanta firmeza los musulmanes y los judíos como los cristianos, para los cuales tenía carácter doctrinal (Ullman 1975, *passim*), y quedan vestigios de ella. Los monarcas británicos, por ejemplo, siguen prestando juramento de defender la fe en la que antaño se basó el sistema político sobre el que reinan.

Quizá no nos equivoquemos al proponer que la comunicación se hace por lo menos más fácil gracias a la aceptación de unos Postula-

dos Sagrados Fundamentales comunes, pues en su aceptación se establecen unas bases comunes para la confianza y el entendimiento. Estas consideraciones pueden parecer irrelevantes para gran parte de la comunicación que se lleva a cabo en las sociedades laicas modernas, con sus elaboradas divisiones del trabajo y sus altas tecnologías. En cualquier caso, las sociedades modernas, al ser generalmente «pluralistas», no están unidas por la aceptación universal de Postulados Sagrados Fundamentales comunes, aunque es probable que sus instituciones sean santificadas precisamente por los Postulados Supremos Fundamentales de las diferentes comunidades religiosas cuyos miembros participan en ellas. Sin embargo, sabemos por los prejuicios y los conflictos religiosos todavía extendidos en dichas sociedades que la comunicación —y por tanto las relaciones entre quienes no comparten un terreno sagrado y santificador común y a menudo están llenos de razones históricas y teológicas para la hostilidad— tiene probabilidades de ser desconfiada, temerosa e incluso claramente hostil.

La aceptación común de los Postulados Sagrados Fundamentales no garantiza desde luego la confianza. Sería difícil o imposible demostrar que la aceptación la aumente siquiera, ya que los miembros de las comunidades definidas por Postulados Sagrados Fundamentales infringen la confianza mutua más que la de los demás, sencillamente porque es probable que tengan más trato entre sí. Además, en lo que se refiere a tratos con foráneos, existen aún más posibilidades de desconfianza. «Dinero contante y sonante» no es siempre lo apropiado, pero parece un buen sustituto, sobre todo al tratar con foráneos. Indudablemente tiene su coste, notablemente el de alejar —mantener apartados y a distancia— a quienes tratan entre sí. Hay probabilidades, pues, de que su comunicación siga siendo especializada e impersonal, y de que ellos, en consecuencia, sigan siendo en buena medida unos desconocidos los unos para los otros.

Lo que se sugiere aquí no es que la aceptación de los mismos Postulados Sagrados Fundamentales garantice que el comportamiento se ajuste a unas normas morales entendidas y mantenidas de manera común, sino que, de conformidad con el argumento relativo a las implicaciones de la aceptación avanzado en el capítulo 4, se aceptan unas zonas comunes de moralidad y (con elaboraciones santificadas), una vez aceptadas, constituyen bases comunes para juzgar acciones como mora-

les o inmorales. Aunque, como ya apuntamos en el capítulo 4, esta aceptación común no garantiza la acción moral, es verosímil argumentar que incrementa su probabilidad.

Es probable que la enemistad entre comunidades diferentes que antaño aceptaron los mismos Postulados Sagrados Fundamentales pero ya no lo hacen, o que incluso han llegado a diferenciarse por motivos de menor importancia (por ejemplo, en materia de prácticas rituales o detalles de exégesis) sea especialmente enconada. Apóstatas y herejes han sido aún *más* vilipendiados y peor tratados que los infieles en el curso de la historia cristiana, posiblemente porque sus errores se han considerado voluntarios y constitutivos de traición y sacrilegio[4].

Con anterioridad he indicado que los Postulados Sagrados Fundamentales poseen una especificidad social baja en el sentido de que habitualmente no especifican las instituciones concretas desde el punto de vista de las cuales las sociedades en las que dominan deberían dirigir sus asuntos. Su aceptación, sin embargo, especifica o delimita las comunidades de aquellas cuyas instituciones, interacciones y discurso se hallan en una base común.

5. Lo sagrado, lo santificado y la invariabilidad relativa

La derivación de la santidad a partir de la invariabilidad de la liturgia nos lleva a suponer que existe una correlación entre la santidad y la invariabilidad de las expresiones. De hecho anunciamos esta correlación en el capítulo 8, donde se proponía que los Postulados Sagrados

---

[4] Esto está bien ilustrado en el Código Visigodo de la España del siglo VII:

> No es merecedora de perdón cualquiera que haya renunciado a una buena religión por otra mala. Por tanto, como un cruel y asombroso acto de osadía debe ser extirpado por un castigo todavía más cruel, nosotros declaramos por el siguiente edicto: que siempre que se pruebe que un cristiano, de cualquier sexo, y sobre todo nacido de padres también cristianos, ha practicado la circuncisión, o cualquier otro rito judío (¡Dios no lo permita!), será sometido a una manera ignominiosa por el celo y cooperación de los católicos, bajo las torturas más ingeniosas e insoportables que puedan afligirles, [para que aprenda] cuán horrible y detestable es la ofensa que él ha perpetrado tan ruinmente. *Lex Visigothorum*, XII, 2, 16 (págs. 642-652), cit. en Hillgarth 1969 (pág. 102).

Aunque perseguidos por los visigodos, los que habían nacido judíos no eran tratados tan mal (véase Coulton 1924, págs. 19 y ss. para un examen de Aquino sobre los «Nacidos Herejes»).

Fundamentales eran al parecer los elementos más invariables en unos órdenes litúrgicos «más o menos invariables». Si esta generalización es cierta, tiene unas repercusiones tanto sustanciales como metodológicas, al proponer tanto el proceso a través del cual las expresiones se tornan santificadas o sagradas como un método para identificar Postulados Sagrados Fundamentales en sistemas de discurso religioso. Son también de importancia los ejemplos que no se ajustan a la expectativa de que quizá pudiera considerarse que contradicen o al menos ponen en duda una de mis propuestas fundamentales, a saber, que la santidad es producto de la forma del ritual y no de su esencia. Es preciso hacer frente a las cuestiones que atañen a la invariabilidad relativa de los diversos componentes de los sistemas de discurso religioso.

La idea de la invariabilidad relativa o diferencial[5] resulta quizá más clara a primera vista que al volver a reflexionar sobre ella. Podemos recordar que la definición de ritual que hemos ofrecido al principio de este libro propone que es solo «más o menos» invariable. Este lenguaje, aparentemente vago, tenía como objetivo reconocer varios de los aspectos del ritual.

En primer lugar, nos encontramos con el asunto al que dedicábamos el capítulo 3, la relación entre la variabilidad y la invariabilidad en la transmisión de las dos corrientes de mensajes del ritual, la autorreferencial y la canónica. Las variaciones que portan información autorreferencial, a menudo en forma de índice, no son solo aceptables sino necesarias en todo ritual, y todos los rituales las especifican. La relación de estas variaciones adecuadas con la secuencia invariable apropiada de actos y expresiones, comprendiendo el canon dentro del cual aparecen estas variaciones, es sistemática. La significación única del ritual tiene su origen en la relación de variaciones en representaciones que indican el estado actual de los participantes, por una parte, y por otra, la constancia del orden en el que están participando y que por tanto están realizando. La calificación del ritual como «más o menos» invariable reconoce, en primer lugar, que está en la naturaleza del ritual el que su componente canónico sea extremadamente

[5] Sería quizá más correcto hablar de una invariabilidad comparativa, relativa o diferencial, ya que la invariabilidad es un término absoluto. Persistiré en mi uso porque, aunque en un sentido estricto puede que sea inadecuado, expresa más claramente lo que quiero decir.

invariable en comparación con su componente autorreferencial, que, al representar unas condiciones y cambios mundanos que se dan en ellos, es *necesariamente* variable. Con anterioridad en este capítulo he argumentado que los mensajes autorreferenciales relativamente variables están santificados, que es lo mismo que decir que están certificados, por medio de su asociación con la corriente canónica muy invariable.

En segundo lugar, la expresión «muy invariable», no menos que la expresión «más o menos invariable», al incluir una matización, reconoce la imperfección de la práctica real. Las sociedades varían en el grado de imprecisión, error y ruido que pueden tolerar en su ritual. Ninguna ejecución de un canon podría ser jamás una reiteración perfecta en todos los detalles de ejecuciones anteriores, por supuesto, pero existe probablemente un umbral de desorden pasado el cual una ejecución se considera nula, ineficaz o ni siquiera un ejemplo del ritual que pretende ser. Entre los Navajos, por ejemplo, la tolerancia de la imperfección es pequeña. Reichard (1944, pág. 12) nos dice que «un único error no solo hace nula la oración sino que además puede que haga recaer sobre el que está rezando la ira en vez de las bendiciones de los seres a los que implora». Entre los Maring, por el contrario, la tolerancia de la imperfección parece ser mayor. Un importante rito constituyente del ritual de arrancar el *Yu Min Rumbim* para iniciar el *kaiko* requiere que un hombre agujeree un rojo fruto de de pandanáceo mientras salta (descalzo, por supuesto) sobre piedras calentadas a temperatura de cocción. Cuando presencié por primera vez este rito, pocos días después de mi llegada a la tribu de los Tsembaga, en 1962, un subclan a cuyo rito asistí, utilizó un hacha para agujerear el fruto. Algunos meses después mencioné inocentemente este hecho a dos sabios entendidos en el ritual que no se habían hallado presentes. Mostraron sorpresa y quizá señas de desdén e irrisión por la utilización del hacha, coincidiendo en que, normalmente, el modo en que lo hacían sus antepasados, un modo que se seguía y se consideraba correcto, ordenaba al celebrante agujerear el fruto con una daga hecha de hueso de la pata de un casuario. Su afirmación estaba en consonancia con la asociación de estos animales y del color rojo con las alturas, y en consecuencia con los habitantes espirituales de esa zona; la guerra y el fruto pandanáceo se asocia por el contrario con la zona baja y la paz, y también con el hecho de arrancar el *rumbim* como un

paso en el proceso de reparación de un mundo desgarrado por la última guerra. Como tal, su postura era al parecer «ortodoxa» u «ortopráxica». Sin embargo, no quisieron, cuando se les preguntó, declarar abiertamente que el uso del hacha invalidase el ritual, aunque se mostraron firmes al manifestar que ellos no lo harían de esa manera.

De mayor importancia que la tolerancia de la imperfección o la variación, la expresión «más o menos» tenía el objeto de indicar que se requiere probablemente un mayor grado de escrupulosidad (cuidado, decoro o veneración) en la ejecución de unas partes de la liturgia que en otras. Algunas expresiones han de ser enunciadas quizá con más exactitud que otras, o quizá se requiere un grado de solemnidad mayor en la ejecución de unas partes de la liturgia que en otras; puede suceder que se pongan unas limitaciones más estrictas acerca de dónde, cuándo o por quién pueden ser ejecutadas, o el acto de la ejecución puede estar sometido a limitaciones estilísticas especiales: hay que adoptar unas posturas o ejecutar unos gestos concretos o manipular objetos, o utilizar modos particulares de expresión como el canto. Algunos elementos, finalmente, pueden ser indispensables, y por ello están invariablemente presentes, mientras que otros no lo están. Abundan los ejemplos.

En los sacrificios maring, la invocación de los espíritus que precede al sacrificio de cerdos requiere una forma estilizada de grito llamada *rawa* (palabra que denota también espíritus). Aunque estas invocaciones no están especificadas en el grado en que lo están los credos cristianos, son extremadamente formularias*, mientras que las expresiones propiciatorias que se dirigen a los espíritus tras las invocaciones, aunque están estilizadas, aluden esencialmente a la situación concreta. Entre los Sioux, el canon de llenar la pipa sagrada y fumarla, componente indispensable de todos los rituales importantes y que representa al Postulado Sagrado Fundamental, es excepcionalmente elaborado y solemne, y las palabras y actos que lo comprenden están rigurosamente ordenados y muy formalizados (véase más adelante y también en Walker 1980, págs. 82, 87, 112). En la liturgia católica podría parecer que a través del «diálogo solemne prefijado para la ora-

* Una invocación habitual a los Espíritus Rojos es *Runge Yinge, Nomun-Kombri, Anakoka, Kanant* (Fuego Solar, Orquídea-Casuario, Padre-Abuelo (¡escuchad!).

ción eucarística [...] la Iglesia desea evidentemente situar con mayor fuerza esta plegaria por encima de todas las demás, declarando a la vez su importancia y su dignidad». Esta práctica, hay que observar, «no es peculiar al rito romano: es común a todos los ritos de la Iglesia» (John Miller 1959, pág. 275). Los actos que siguen, sobre todo la consagración, son especialmente estilizados (ver Fortescue y O'Connell 1962). En la práctica judía, la lectura de la Torá requiere gran cuidado. No se puede cambiar, añadir u omitir una sola letra, y las páginas correspondientes de todas las Torás tienen que tener el mismo número de palabras. La Torá está dividida en secciones regulares precedidas de elaboradas secuencias de bendiciones y alabanzas, incluyendo una versión abreviada del *Shema*. Tras ellas van unas selecciones de los profetas, acompañadas de sus propias series de bendiciones. La lectura de los profetas no está sometida a restricciones tan rigurosas como las que rodean a la lectura de la Torá. Esta debe leerse directamente en un pergamino, mientras que se puede leer a los profetas en un libro impreso; pero en comparación con la lectura de los profetas, los sermones, parte de la práctica moderna, son bastante variables y casi informales[7]. Además, se puede llamar a niños varones para leer a los profetas pero no la Torá (Idelsohn 1932, págs. 137 y ss.).

---

[7] Llego aquí a un problema que a primera vista puede parecer que añade confusión al análisis desarrollado en este trabajo, pero que según creo acosa al proceso que el análisis intenta aclarar. Si la Torá no solo tiene un espacio regular en el orden litúrgico, sino que además es un espacio venerable, un espacio establecido con actos y prohibiciones especiales, y si hay una correlación entre la invaribilidad y la santidad, ¿no forma parte la Torá en su totalidad de los Principios Sagrados Fundamentales del judaísmo? Esta visión parece estar representada en la concepción mística de que «la Torá no solo está compuesta por los nombres de Dios, sino que en su totalidad es el único y el gran Nombre de Dios» (Scholem 1969, pág. 39), o incluso Dios mismo. Como lo expresó Gikatila: «Su Torá está en Él, y esto es lo que dicen los cabalistas, esto es, que el Único Santo, bendito sea, está en Su Nombre y Su Nombre está en Él, y que Su Nombre es Su Torá» (Scholem 1969, pág. 44). Los fundamentalistas cristianos y musulmanes conceden del mismo modo un *rango* sagrado fundamental a la Biblia y al Corán. De hecho, la característica que define a los fundamentalistas es que consideran que las escrituras son en su totalidad absoluta y literalmente verdaderas. La atribución de rango sagrado fundamental a extensos conjuntos de escrituras, o incluso su apoteosis, puede ser un síndrome al que las sociedades alfabetizadas son propensas por naturaleza.

El término «síndrome» denota trastorno. Como hemos visto, lo que obtiene un sitio en el canon y es diferenciado de lo ordinario por prescripciones y proscripciones especiales y una marcada escrupulosidad alcanza de este modo un alto grado de santidad o puede incluso ser considerado sagrado. Cuando aquello a lo que se ha otorgado rango sagrado es una

La escrupulosidad en la expresión de Postulados Sagrados Fundamentales o incluso de frases muy santificadas no se limita, según vemos, a lo que se dice. Está también la cuestión de quién puede pronunciar esas palabras y quiénes pueden oírlas. En todos o en casi todos los rituales, algunos o todos los ejecutantes deben reunir una serie de condiciones explícitas para desempeñar los papeles que les competen, o en realidad cualquier papel. Dichas condiciones pueden referirse a edad, sexo, estado físico, linaje, iniciación (incluyendo bautismos, ordenaciones, coronaciones, etc.), estado de pureza, conocimientos o conjuntos de distinciones que se hacen dentro de varias de estas categorías.

La consideración de los impedimentos o limitaciones relativas a las personas que pueden, por así decirlo, aproximarse a lo fundamentalmente sagrado o a lo muy santificado, junto con la consideración de los impedimentos que afectan a los lugares —a menudo separados de los que se frecuentan cotidianamente, a menudo protegidos del comportamiento cotidiano y que muchas veces poseen características especiales, ya sean naturales o producto de las artes humanas de la construcción o la consagración— en los cuales se pueda llevar a cabo

---

extensa escritura que se propone, entre otras cosas, ofrecer un relato de la historia, por supuesto entra en conflicto con la caracterización de los Postulados Sagrados Fundamentales que están desprovistos, o casi, de unos *significata* sociales y materiales específicos. Esta caracterización era por supuesto matizada por el término «generalmente» o «normalmente», y como afirmación descriptiva parece ajustarse generalmente a los hechos. Sea como fuere, ahora se puede dar a esta formulación un valor normativo. Los Postulados Sagrados Fundamentales *deberían* estar desprovistos de trascendencia directa social y material o poseerla en escaso grado. Las sociedades son por supuesto libres de dotar de altos grados de santidad o incluso de un *rango* sagrado y fundamental a frases de contenido altamente social y material, pero el que lo hagan supone debilitar la invulnerabilidad de lo sagrado a la falsificación y poner las verdades de la santidad en desventaja en los enfrentamientos con las proposiciones que pueden demandar un apoyo empírico convincente. El ataque contemporáneo al concepto de evolución por parte de los defensores de una creación especial es un ejemplo de acciones que siguen a una superespecificación de lo sagrado que amenaza con desacreditar a la propia santidad. Surgen problemas un tanto diferentes cuando una sociedad concede un rango sagrado fundamental, es decir, incuestionable, a determinadas normas o instituciones sociales. Estos problemas, de hecho, han afligido al cristianismo, al judaísmo y al islam; volveremos sobre ellos en el último capítulo. Las dificultades de las escrituras pueden ser aminoradas en cierto grado por su naturaleza enigmática, pues lo misterioso permite e incluso exige la interpretación. Sigue habiendo, pues, cuestiones específicas de interpretación. Sin embargo, la alfabetización causa problemas a lo sagrado igual que a lo eterno.

estas aproximaciones, recuerdan la asociación, aclarada por Durkheim (1961, traducción original inglesa, 1915), de lo sagrado con lo que es «diferenciado y prohibido». Sea como fuere, dada la importancia básica en la vida humana de lo fundamentalmente sagrado y lo muy santificado, las consecuencias sociales de los accesos diferenciales a ellos son enormes. He argumentado en otra parte (1971a, págs. 131 y ss.), al igual que otros, que la participación diferencial en los rituales implica un acceso diferencial no solo a lo sagrado y a lo santificado *per se* sino también la construcción, conservación y modificación de significado y valor en general. Como tal, el establecimiento de unas condiciones exclusivas para la participación ritual no solo proporciona una base fundamental para la desigualdad social en las sociedades humanas, sino que tal vez ha sido crucial en su desarrollo primordial, legitimación y mantenimiento. La naturaleza de estas condiciones, si se cumplen o atribuyen, y sus efectos incluyentes o excluyentes constituyen y reflejan grandes y fundamentales diferencias entre las sociedades y por tanto no son solo cuestiones de gran importancia, sino también de tal complejidad que no pueden abordarse en esta obra. Aquí solo quisiera apuntar que dichas condiciones, que típicamente se tornan más restrictivas según se hace más estrecha la relación con lo fundamentalmente sagrado, constituyen aspectos de escrupulosidad en el sentido en que se utiliza aquí el término.

Las dimensiones o aspectos de la invariabilidad de la expresión no se agota con la especificación de lo que se dice, quién lo dice y dónde (y cuándo) se dice. Está también la cuestión de cómo se dice. Como ha observado Maurice Bloch (1973), el canto o canción añade adicionales constricciones rítmicas y tonales a las especificaciones de las palabras fundamentalmente sagradas o muy santificadas y, de este modo, añade dimensiones adicionales a la invariabilidad de su expresión. Además, la formalización de la expresión no se limita a los aspectos orales de la ejecución. Las posturas, gestos y movimientos asociados con su expresión, como observamos con anterioridad, pueden estar muy estilizados, como ocurre en la consagración en la eucaristía. La estilización del comportamiento puede alcanzar su punto máximo cuando el participante no es meramente un ejecutante del ritual sino, debido a las reivindicaciones de divinidad, un signo sagrado fundamental o al menos muy santificado en el discurso del orden litúrgico.

En el sureste asiático, por ejemplo, los reyes «no eran Defensores de la Fe, Vicarios de Dios o Mandatarios del Cielo; eran la cosa misma: encarnaciones de lo Sagrado. Los rajás, maharajás, rajadirajás devarajás y otros eran muchas hierofonías: objetos sagrados que, como las stupas o los mandalas, mostraban directamente lo divino» (Geertz 1980, pág. 124). Más concretamente un rey balinés, según Geertz (1980, pág. 126), «no era un simplemente eclesiarca, era el centro numinoso del mundo» y su porte o comportamiento en el ritual se podían aproximar en realidad a lo que debe ser un límite lógico de la formalización.

> En el esfuerzo por describir el papel del rey a este respecto, la expresión que inmediatamente acude a la mente es la de T. S. Eliot: «punto inmóvil en un mundo que gira», pues, en tanto en cuanto el rey era un actor en las ceremonias de la corte, su trabajo consistía en proyectar un estado de calma absoluta en el centro de una enorme actividad quedándose palpablemente inmóvil. Sentado durante largas horas seguidas en una postura estrictamente formal [el padmasana o postura del loto], la cara inexpresiva, los ojos más inexpresivos, moviéndose cuando tenía que hacerlo con una lenta formalidad de gracia balletística, y hablando cuando era necesario en un murmullo de frases reservadas [...] el rey *era* el Gran Imperturbable, el silencio divino que está en el centro de todas las cosas: el Yo Vacío [...] inactivo [...] desprovisto de forma (Geertz 1980, pág. 130).

El rey era así presentado, dice Geertz (1980, pág. 131), citando a Worsley (1957), «como un hombre abstracto y anónimo que se comporta de una manera del todo predecible dentro de la lógica de la imagen en la que [él ha] sido formado». Él, comenta Geertz, junto con el agua bendita, los signos, la postura del loto y las dagas, se convierte en un objeto ritual, un signo sagrado en un sistema de signos en el que al sentarse de aquel modo en el punto más arriba del cual la jerarquía era incorpórea, señalaba el umbral del puro ideal» (Geertz 1980, pág. 131).

Unas limitaciones al parecer similares impuestas a la actividad de los grandes jefes se han desarrollado en Hawai y quizá en otras partes de la Polinesia, basadas en concepciones que tal vez no habrían sido muy diferentes de las que dominan Bali. Según Valeri (1985, pág. 147), que cita una serie de fuentes:

> se cree que los *ali'is* son [...] personas que están libres de deseo, exactamente igual que los dioses. Es por esta razón por lo que se caracterizan por la inmovilidad y la inactividad, no solo a nivel mítico [...] sino también en los niveles reales: «el punto culminante de la etiqueta entre los hawaianos ilustres era *no moverse.*» La pereza para un *ali'i* de alto rango es un deber, no un vicio; es una manifestación de su absoluta plenitud, de la ausencia de toda carencia, y además de un autocontrol perfecto. La prescripción de la inmovilidad ayuda a explicar por qué los *ali'i* divinos no caminan sino que son transportados; además, esta costumbre revela que los *ali'i* pertenecen a una esfera superior (el cielo) que se contrapone a la inferior, representada por la tierra.

Hemos comentado de pasada otro índice de invariabilidad. Si un elemento es, como observábamos en el caso del canon sioux de la pipa, un componente indispensable de todos los rituales importantes del orden litúrgico, o al menos de algunos de ellos, ese elemento es, en un importante sentido, menos invariable que los limitados a un solo ritual. Además del ejemplo sioux podremos recordar que Witherspoon (1977) nos dice que la expresión *sa'ah naaghaii bik'eh hozho* está incluida en «casi todas las canciones y oraciones del elaborado sistema ceremonial [de los Navajos]». También podremos considerar la ubicuidad del *Shema* en la liturgia judía y las *Kalimat al Shahada* en la liturgia del islam («testifico que no hay más Dios que Dios y que Mahoma es su profeta»). Spiro (1970, pág. 193) observa también que la profesión de fe budista, el *Buddam saranam dacchami* («Me refugio en Buda, me refugio en el Dharma, me refugio en el Sangha. Por segunda vez me refugio... por tercera vez me refugio...») es «el único ritual indispensable del budismo nibbánico [de búsqueda del Nirvana]».

Guarda relación con la ubicuidad de una expresión en la totalidad de un orden litúrgico su relativa frecuencia. El *Shema* y las *Kalimatad Shahada* son pronunciadas varias veces al día por los piadosos, y su manifestación enmarca también la vida de los creyentes. Las *kalimat* son «repetidas en el oído del recién nacido y reiterados por los labios del moribundo» (Calvery 1958, pág. 56) y «las primeras palabras hebreas que un niño judío aprende son la profesión de fe contenida en [el *Shema*] [...] y todo judío creyente espera que, cuando su fin se aproxime [...] esté lo suficientemente consciente para repetir esta misma profesión» (Finkelstein 1971, pág. 478). La vida se ve, pues, inva-

dida, abarcada y ordenada por la frecuente repetición de estas expresiones invariables.

Debido a que la ubicuidad diferencial de los elementos se encuentra implícita en la misma noción de los órdenes litúrgicos, no hay realmente necesidad de más ejemplos. Es útil, no obstante, insistir en que sin estos elementos el conjunto de rituales no constituiría un orden litúrgico sino que antes bien seguirían siendo un montón desordenado de ritos sin relación entre sí. La afirmación de que algunos pero no todos los elementos de los órdenes litúrgicos son ubicuos es, pues, casi tautológica, pues es por esos elementos y con respecto a ellos como los diferentes rituales se reúnen en órdenes unificados. Es también evidente, pero también vale la pena reiterarlo e insistir en ello, que en los ejemplos expuestos aquí se juzga que los elementos ubicuos (por motivos aparte de su ubicuidad) son Postulados Sagrados Fundamentales, y también vale la pena recordar que expresarlos significa aceptarlos.

Hay otro sentido muy diferente, que también adelantamos en el último capítulo, en el que podremos hablar de una invariabilidad diferencial, a saber, la perdurabilidad diferencial. Algunos elementos de los órdenes litúrgicos son al parecer más antiguos, más duraderos y menos mutables que otros. Podríamos pensar que los Postulados Sagrados Fundamentales se encuentran entre los elementos más venerables de un orden litúrgico. Es obviamente difícil o incluso imposible saber la longevidad de los Postulados Sagrados Fundamentales en las sociedades iletradas, pero las pruebas recogidas en las sociedades alfabetizadas sugieren que los mismos pueden permanecer inmutables durante largos periodos de tiempo, mientras que otros elementos entran a formar parte de los órdenes litúrgicos, permanecen en ellos durante algún tiempo y después desaparecen. Por ejemplo, el *Buddam saranam dacchami* budista se basa en el *Khuddaka-Patha*, parte del canon Pali que data quizá del siglo III a. C. (MacDonnel 1915, pág. 81). Según esto, sería al menos tan antiguo como las mismas escrituras budistas (Spiro 1970, pág. 193), probablemente incluso más. Según la tradición gaónica, la expresión concisa del Postulado Sagrado Fundamental de los judíos, el *Shema*, quizá junto con su primera bendición, algunas de sus oraciones asociadas y tal vez también los diez mandamientos formaban el núcleo de la liturgia del primer templo, que fue

consagrado durante el reinado de Salomón en el siglo x a. C. (Idelsohn 1932, pág. 14). Si esta tradición es correcta, el *Shema* tiene por lo menos tres mil años de antigüedad, y quizá aún más, ya que si formaba parte de la liturgia del primer templo es muy posible que estuviera incluido en el culto celebrado al menos en algunos de los santuarios mantenidos por tribus o grupos todavía más minoritarios antes de que se construyera el templo. Después de la construcción del segundo templo y con la creciente importancia del culto celebrado en la sinagoga en la diáspora, las prácticas rituales judías dominantes en diferentes regiones vinieron a variar en maneras que han persistido hasta hoy*. De todas maneras el *Shema* sigue ocupando un lugar central dentro de los rituales de los judíos ashakenacíes del norte de Europa, los judíos sefardíes del Mediterráneo, los karaítas de Crimea, que llevan mil años separados del resto del judaísmo (Idelsohn 1932, pág. 310) y los beni-Israel de la India, que llevan aún más tiempo separados (Stritzower 1971, pág. 14). Incluso los falasha de Etiopía, cuyos orígenes se desconocen, tienen sitio en su liturgia para una versión abreviada del *Shema*, aunque su importancia no queda clara en la información disponible (Leslau 1951, pág. 124).

Otros elementos de la liturgia judía comparten una antigüedad casi igual. La serie de bendiciones llamada *Amida* se fijó e incluyó en la liturgia cotidiana tras la destrucción del segundo templo (Idelsohn, 1932, pág. 36); la costumbre de leer las escrituras estaba al parecer bien establecida en el siglo III a. C., pero se conocen referencias de su existencia anterior (Idelsohn 1932, pág. 138).

También es muy antigua la misa romana, que había adquirido «una cierta forma definitiva» en época de Gregorio Magno, a fines del siglo III, una forma que en lo esencial ha persistido hasta la actualidad (John Miller 1959, pág. 273). Algunos elementos de la misa son siglos anteriores a Gregorio, por supuesto, estando entre los más antiguos los asociados con el canon de la eucaristía. Es doctrina de la Iglesia que

* Esto no significa que la práctica del ritual fuese estándar en todo el antiguo Israel durante todas las épocas de su historia. El culto en los santuarios, que eran los lugares de sacrificio anteriores a la construcción del templo, indudablemente varió; y el culto nunca estuvo totalmente centralizado en el templo (véase De Vaux 1961 II, *passim*). Hubo también importantes diferencias entre las prácticas palestina y babilónica después de la destrucción del segundo templo (Idelsohn 1932, pág. 31, *passim*).

la primera eucaristía fue celebrada por el propio Cristo en el *seder* en que consistió la Última Cena, y el canon de la eucaristía descrito en las *Tradiciones Apostólicas*, del siglo III, contiene los elementos que siguen siendo esenciales en la parte principal de la misa (John Miller 1959, págs. 182, 251 y ss.). El canon de la eucaristía, como ya hemos observado, expresa los Postulados Sagrados Fundamentales del catolicismo.

En siglos posteriores al canon de la eucaristía hicieron su aparición, en una forma que sería familiar a los católicos de hoy, otros rituales o sacramentales tales como el homenaje, la fidelidad o armar caballero y la imposición de manos de los monarcas para curar el Mal del Rey, que persistieron durante un tiempo y posteriormente cayeron en desuso (véase Marc Bloch 1961 I, págs. 145 y ss.; II. págs. 312 y ss.).

La historia del judaísmo y el cristianismo nos aporta pues algunos testimonios de que los Postulados Sagrados Fundamentales tienden a durar más que la mayoría de los demás elementos del ritual o al menos algunos de ellos. No está claro, sin embargo, hasta qué punto esta relación es general.

Por una parte, la perdurabilidad de los Postulados Sagrados Fundamentales del judaísmo y del cristianismo puede ser producto, al menos en cierto grado, de las mismas escrituras. La antigüedad de estos postulados en tradiciones alfabetizadas puede que no constituya una guía fiable de lo que ocurre en las sociedades que carecen de escritura.

En segundo lugar, nos encontramos con la cuestión de los profetas. Los profetas pretenden habitualmente revitalizar viejos Postulados Sagrados Fundamentales más que anunciar otros nuevos, o están asociados con postulados nuevos solo de manera retrospectiva, a través de sus seguidores (véase, por ejemplo, el análisis clásico de Wallace sobre el profeta séneca Handsome Lake, de los indios Sénecas (1972, esp. págs. 239 y ss., 315, ss. y 330 y ss.); pero en algunos casos los profetas sí que anuncian nuevos Postulados Sagrados Fundamentales. Pertenecen tal vez a este tipo Buda, Mahoma y algunos de los líderes de los movimientos milenaristas melanesios.

En tercer lugar, aunque los Postulados Sagrados Fundamentales del cristianismo y del judaísmo poseen mayor antigüedad que la mayoría de los demás elementos de las liturgias cristiana y judía res-

pectivamente, ambos cánones incluyen elementos todavía más antiguos. Los usos cristianos del norte de Europa, por ejemplo, están repletos de costumbres precristianas de esa zona. Hasta hoy, el día más santificado del calendario litúrgico cristiano se conoce en los países de habla inglesa con el nombre de la diosa nórdica Eostre [inglés *Easter*, Pascua]. De manera similar, el catolicismo en general ha conservado muchos elementos del ritual judío. Como apuntó Idelsohn (1932, pág. 301) «nadie, al leer las formas precristianas de oración de la liturgia judía y las oraciones de la Iglesia primitiva, podría dejar de reparar en la semejanza de atmósferas de ambas [...] Incluso cuando uno se da cuenta [...] de la variedad de la forma de la segunda, su género es inconfundible». La institución de la lectura de las escrituras se tomó de la sinagoga, la respuesta «Amén» y la exclamación «Aleluya» al final de las oraciones, la recitación de salmos, la confesión y la recitación del Decálogo, suprimidas de la liturgia de la sinagoga en todas partes al comenzar el siglo XIII (Idelsohn 1932, pág. 91), eran simple y directamente continuación del uso judío. El núcleo del *Sanctus*, que hasta hoy se conserva en la misa, es una traducción literal de la *Kedusha*, que sigue siendo un elemento de la liturgia judía (véase Idelsohn 1932, págs. 301–308). El canon de la eucaristía en su conjunto se deriva en general del ritual de Pascua, del cual, según la doctrina de la Iglesia, procede directamente.

A su vez, se sabe que muchos elementos de la liturgia judía, entre ellos algunos que aún se conservan en la práctica contemporánea, son anteriores al propio judaísmo. Entre ellos se encuentran no solo rasgos generales como los sacrificios en la hoguera, sino también otros tan concretos como los nombres y epítetos divinos. «*El*» es un ejemplo[9], y el epíteto (o parte del epíteto) *Sabaoth* es también de interés. «Según repetidos testimonios, formaba parte de la leyenda del Arca»

---

[9] El nombre «El», aparece solo o en combinaciones como «El-Bethel» en el santuario de Bethel, y «El'Olam», en Beersheba (de Vaux 1965 II, pág. 294), así como en «El Shadday». «El Elyon» y el plural familiar «Elohim» se usaban entre los cananeos, de acuerdo con de Vaux (1961 II, pág. 310, *passim*) y Freedman (1976, pág. 60, *passim*). También estaba «Kedosh», «el Santo Único Sagrado» (Freedman 1976, pág. 71). Kabod, «Gloria», según Dahood (1980, pág. 57), debe entenderse como un nombre hebreo para la divinidad y era también el nombre de un dios de Ebla del tercer milenio, casi mil años antes de la época de Moisés.

(cf. I Samuel 4:4, II Samuel 6: 2; Freedman 1976, pág. 98) en combinación con el nombre divino Yavé. En la expresión *Adonai Sabaoth*[10], «El Dios de las Huestes», se conserva entre otros lugares en la *Kedusha*, una oración de santificación de considerable importancia en la liturgia judía. Ya hemos dicho que el *Sanctus*, un importante elemento del canon católico de la eucaristía, traduce la Kedusha al latín, aunque conservando el nombre de «Sabaoth» en hebreo. R. de Vaux (1961 II, pág. 304) indica que este nombre es de origen preisraelita. Si este autor está en lo cierto, nos encontramos aquí con un ejemplo de elemento litúrgico, un nombre importante para la divinidad, que perdura a través de las tres principales tradiciones religiosas: la cananea, la judía y la cristiana.

Hemos observado ya que el nombre «Pascua» [*Easter*] es un legado directo del panteón nórdico a la Iglesia de Cristo, que en otros denomina la misma fiesta con palabras derivadas de la *Pesach*, denominación hebrea de la Pascua, una fiesta judía extraída de la liturgia en la cual se dice que se ha originado la misa. Parece, además, que *Eostre* no fue originalmente concebida por los ingleses, ni siquiera tenía origen germánico, ya que su nombre «es idéntico a [es decir, cognado de] los nombres latino, sánscrito y lituano con los que se designa a la diosa del amanecer» (Welsford 1921, pág. 102).

Si pasamos a analizar semejanzas e identidades todavía menos específicas o más generales habremos de encontrar continuidades todavía más prolongadas. La diosa *Eostre* o *Eostur* proporcionó también el nombre con el que los ingleses precristianos denominaron el mes que se aproximaba a abril (*Eosturmonath*), según nos dice Beda, quien nos cuenta que entonces se hacían sacrificios en honor de esta diosa (Chadwich 1910, pág. 138). Como el año comenzaba el 25 de diciem-

[10] El nombre de *Yavé*, según Freedman (1976, pág. 98, comunicación personal) y otros, era originariamente un verbo, más concretamente la forma causativa del verbo «ser». El nombre Yahweh Sabaoth, inscrito en la propia Arca, y por ello para los seguidores de Moisés el más sagrado de los nombres divinos, bien puede haber sido interpretado como «Creador de las Muertes». Posteriormente, en la época de después del exilio, el tetragrama YHVH, Yavé, se tornó «demasiado sagrado para ser pronunciado» (Pope 1965, pág. xvi) y fue reemplazado en las oraciones por el término *adonai*, «Señor», o «Dios». Si el tetragrama derivaba, en efecto, del verbo «ser», la sustitución tuvo como consecuencia un importante cambio de significado.

bre (que se consideraba el solsticio de invierno) *Eosturmonath* empezaba quizá poco antes que abril, alrededor del 25 de marzo, que se acerca a la fecha del equinoccio de invierno y algunas veces se observaba formalmente como tal, al menos en la Iglesia primitiva (Jones 1943)[11]. El decimocuarto día del mes hebreo de Nissan, fecha de la Pascua, también cae cerca del equinoccio de invierno. Las fiestas de primavera no solamente están muy extendidas, sino que además son sin duda muy antiguas. Sería verosímil sugerir que las que tienen vigencia no son más que las últimas dentro de la línea de descendencia que, si bien trasformada una y otra vez, se ha mantenido sin interrupción durante muchos milenios, quizá incluso decenas de milenios.

A la luz de estas contrapruebas históricas, no parece que se pueda confirmar la hipótesis de que los Postulados Sagrados Fundamentales se encuentren entre los elementos más antiguos de todos los órdenes litúrgicos. Es sin duda útil, por tanto, matizarla proponiendo simplemente que los Postulados Sagrados Fundamentales tienden a ser más duraderos, menos transitorios, más resistentes a la modificación y al cambio que otros elementos del canon. La perdurabilidad no es, después de todo, más que un aspecto de la invariabilidad; las deficiencias en antigüedad podrían ser compensadas por la extraordinaria escrupulosidad de la ejecución, ya que el carácter tanto como la edad puede hacer venerables a personas y objetos variables. También podemos recordar que lo eterno se puede concebir como inmutable y ajeno al paso del tiempo. Los profetas pueden, en consecuencia, investir a los postulados, por vez primera revelados por ellos, de la verdad de la eternidad, no solamente afirmando que los están recuperando de un pasado histórico olvidado sino también recuperándolos de experiencias extáticas en el «tiempo fuera del tiempo».

No perdemos mucho aceptando dicha condición; tanto la prudencia como la complejidad del asunto nos apremian a ello. No me

---

[11] Chadwick escribe, «Algunos autores modernos se toman esta cuenta como una ofensa porque presenta una combinación imposible del cálculo solar y lunar. La explicación, sin embargo, puede ser que el cálculo solar había empezado a invadir al lunar antes de la adopción del cristianismo. Originariamente, el año empezaba quizá con el interlunio más cercano al solsticio de invierno (1910, pág. 138).

parece, sin embargo, que los casos contrapuestos que aquí hemos tratado invaliden la tesis de que las diferencias en la invariabilidad aparente de las expresiones subyacen a sus diferencias de santidad. Además, no deberíamos dejar el asunto en este punto, ya que se pueden ilustrar aspectos importantes de la santificación y sus problemas mediante un examen más detallado de su aparente prioridad, la edad. Podemos enfocarlos volviendo al tema de las continuidades ejemplificadas por la relación entre *Easter, Eoster* y *Pascua*.

En primer lugar, podemos retomar un argumento que ya presentamos en el capítulo 2 acerca de la casi contradicción entre invención humana y el rango sagrado, la cual nos lleva a esperar dichas continuidades. Los órdenes litúrgicos raramente, si es que ocurre alguna vez, se hacen de nueva planta. Pocos, si es que hay alguno, carecen de elementos conservados de otros más antiguos.

La asimilación de los viejos Postulados Sagrados Fundamentales, o parte de ellos, en lo que finalmente se reconoce como nuevos órdenes litúrgicos, conserva la santificación de la ortodoxia para lo que, en un principio, se podría haber considerado heterodoxo, herético o simplemente obra del hombre, ni divino en origen ni merecedor del rango sagrado fundamental. Los nuevos órdenes pueden continuar afirmando la santidad de los viejos al mismo tiempo que se distinguen de ellos.

Está claro que la importancia de la continuidad doctrinal, tal como ejemplifica la traducción de la *Kedusha* al *Sanctus*, no es solamente teológica. La persistencia de los antiguos Postulados Sagrados Fundamentales, o parte de ellos, dentro de nuevos órdenes puede ocultar a los participantes la profundidad de las transformaciones religiosas. La presencia de viejos Postulados Sagrados Fundamentales familiares, o de algunos de sus elementos, puede sugerir a las personas implicadas que los postulados sagrados característicos del nuevo orden no desplazan ni invalidan a los antiguos sino que simplemente se añaden a ellos o los elaboran. Podría también comentarse que es mucho más fácil y agradable aumentar que rechazar; ello hace posible que las transformaciones religiosas sean entendidas como intensificaciones de la aceptación por quienes las sufren, no como negaciones o abandonos de lo que antes se aceptaba en favor de algo nuevo. Podremos observar aquí que constituyó una política católica deliberada, enun-

ciada por el papa Gregorio Magno[12], el permitir o incluso fomentar la continuidad de ciertas prácticas precristianas en las misiones inglesas, muy explícitamente para facilitar la experiencia de la conversión. Se hacía hincapié en las fiestas que coincidían con el calendario litúrgico pagano. Los templos eran consagrados de nuevo para el culto cristiano y se ordenó que los cristianos participaran en las ocasiones en las que las gentes acostumbraban a ofrecer sacrificios a sus viejos dioses. Los misioneros toleraron incluso el compromiso del rey Redwaldo de East Anglia, quien a principios del siglo VII d. C., «levantó dos altares en un mismo templo, uno *ad Sacrificium Christi* [para los sacrificios a Cristo] y el otro *ad Victimus Daemoniorum* [a las víctimas de los demonios]» (Beda 1955 II, pág. 15; Chaney 1970, pág. 161). Cristo, al parecer, fue aceptado en un principio por los pueblos de East Anglia como un nuevo miembro del panteón nórdico, siendo santificada su

---

[12] Esta política fue subrayada con cierto detalle en una carta enviada por Gregorio al abad Mallitus, de camino a Canterbury en el año 601. El documento es de interés suficiente como para citarlo por extenso:

> Cuando Dios Todopoderoso te haya llevado a nuestro más reverendo hermano, el obispo Agustín, dile que he estado considerando largamente el caso de los anglos; a saber, que los templos de ídolos en aquella nación no deben ser destruidos, pero que los propios ídolos que hay en ellos sí deben serlo. Preparemos el agua bendita y esparzámosla por esos templos y altares construidos y reliquias depositadas, ya que, si esos mismos templos están bien construidos, es necesario que sean transferidos de la adoración de ídolos al servicio del Dios verdadero; para que, cuando las gentes vean que estos templos no son destruidos, desechen el error de sus corazones y, conociendo y adorando al Dios verdadero, recurran con mayor familiaridad a los lugares a los que estaban acostumbrados. Y, ya que ellos están habituados a matar muchos bueyes en sacrificio para los demonios, también hagan alguna solemnidad de este tipo pero en una forma distinta, de modo que en el día de la dedicación o en los aniversarios de los santos mártires, cuyas reliquias están depositadas allí, hagan para ellos mismos tiendas con árboles alrededor de estos templos que han sido transformados en iglesias y celebren la solemnidad con festines religiosos. Tampoco les permitáis sacrificar nunca más animales al demonio, sino matar animales en nombre de Dios para su propio alimento, y dar gracias al Otorgador de todo por su saciedad, de modo que, aunque se les reserven algunas alegrías exteriormente, sean capaces de inclinar más fácilmente sus mentes a las alegrías interiores. Pues indudablemente es imposible expulsar todo de una vez de los corazones duros, ya que alguien que intenta ascender a lo más alto necesita ir subiendo paso a paso y no a saltos. Así, el Señor se dio ciertamente a conocer al pueblo de Israel en Egipto, pero aun así les reservó para su propio culto el uso de los sacrificios que ellos ofrecían al diablo, conminándolos a inmolar animales en sacrificio a Él, con el propósito de que, habiendo cambiado sus corazones, omitieran algunas cosas en el sacrificio y conservaran otras, de modo que, aunque los animales fueran los mismos que estaban acostumbrados a ofrecer, sin embargo cuando los inmolaran a Dios y no a los ídolos ya no serían los mismos sacrificios. Esto es necesario por Tu amor que diga nuestro antedicho hermano, para que él, estando ahora en el país, pueda considerar cómo disponer de todas estas cosas.
>
> (Reimpreso en *The Conversion of Western Europe* 350–370),
> J. N. Hillgarth (ed.), 1969, pág. 114).

divinidad por su asociación con los antiguos dioses en los antiguos lugares de antiguos tiempos, como Yule y la fiesta de Eostre.

Al final, los órdenes llegaron a ser suficientemente venerables por derecho propio, como para separarse así de manera más clara de los órdenes ancestrales en los cuales habían tenido su origen. Así, aunque la liturgia católica haya conservado elementos judíos hasta hoy, en el año 200 las congregaciones que calculaban la fecha de la Pascua de una manera que hacía posible que coincidiera con la Pascua hebrea eran anatematizadas como «quienes celebraban la Pascua con los judíos». Posteriormente las prácticas sabáticas judías fueron gradualmente sustituidas entre los cristianos por la observancia del Día del Señor en domingo. Dada la significación como pacto del *Sabbath* para los judíos y la importancia de la Pascua hebrea y de la cristiana, estas discontinuidades litúrgicas fueron definitivas (véase en el capítulo 6 más arriba). No fue hasta el año 640, casi medio siglo después de la conversión de su abuelo Etelberto, cuando Eorcenberto de Kent se convirtió en el primer rey inglés que decretó la desaparición del culto a los ídolos que aún existía en sus dominios (Beda 1955, Libro III, cap. 8).

No hay que imaginar que estos intentos tuviesen como objeto extirpar todas las prácticas e interpretaciones santificadas por las costumbres precristianas de la vida religiosa, social y política de Inglaterra. Hubo de hecho claros intentos de conservar algunas de ellas. Merece la pena señalar que en siete de las ocho genealogías conservadas de las casas reales anglosajonas el linaje se remontaba a Wotan, y así se siguió haciendo hasta mucho después de la conversión (Chaney 1970; pág. 29; Lappemberg 1984 I, págs. 352 y ss.). La realeza santificada constituyó uno de los axiomas o fundamentos de las sociedades germánicas primitivas (Chaney 1970, Wallace-Hadrill 1971) y no algo fácil o casualmente sujeto a experimentos. La actitud reacia de los ingleses a abandonar la doctrina del origen divino de los reyes al mismo tiempo que adoptaban la santificación de reyes en el ritual cristiano se explica posiblemente por las limitaciones que las genealogías procedentes de divinidades nórdicas imponían a las personas con derecho a subir al trono; los rituales cristianos, por el contrario, en sí y por sí no limitan de manera similar esos derechos. Como ya hemos observado, solo los miembros de linajes reales podían convertirse en reyes por legítimo derecho en la sociedad inglesa precristiana. Este rey «salido

de Wotan» podía, sin embargo, ser depuesto y sustituido por otro miembro del linaje real, si «perdía su suerte» por infortunio o incompetencia (véase Chaney 1970, especialmente capítulo 1, y Wallace-Hadrill, 1971). Es aquí donde el ritual cristiano tenía algo que ofrecer a los reyes germánicos. En el año 633, en la España visigoda, la coronación del rey lo convertía en un *minister Dei*; aunque debía ser justo y devoto y un padre para su pueblo, sus súbditos habían de sufrir por sus pecados, su crueldad o ineptitud si no lo era (Wallace-Hadrill 1971, págs. 53 y ss.). Pero ni siquiera entonces abandonaron los ingleses la idea del origen divino de los reyes[13].

---

[13] La sustitución del origen divino por el ritual cristiano como base de la santidad de la realeza no tuvo lugar sino gradualmente en Inglaterra. En la crónica sajona, *sub anno* 865 (Ingram 1823, pág. 95), más de dos siglos después de la conversión de Wessex al cristianismo, el nombre «Wotan» todavía aparece en la genealogía de su rey, Ethelwulfo, padre de Alfredo el Grande. Esta genealogía tiene interés no solo como demostración de la persistencia en el cristianismo inglés de importantes elementos anteriores a la introducción de sus Postulados Sagrados Fundamentales, sino también porque indica el modo en que al menos algunos de estos elementos fueron asimilados en la doctrina cristiana. En los tiempos de Ethelwulfo, Wotan se había convertido en el número 16 en la línea de ascendencia desde «Scaef, Lamech, Matusalén, Enoh, Jahred, Malalahel, Camion, Enoch, Set, Adán el primer hombre y nuestro Padre Cristo. Amén» (Ingram 1823, págs. 95–96). La línea de ascendencia desde Scaef, a través de Wotan, hasta Cerdic, fundador de la casa de Wessex, de la que los monarcas ingleses hasta hoy día afirman proceder, sigue apareciendo en un folleto preparado para los turistas y a la venta en monumentos históricos como el Castillo de Windsor, con el aviso de que «debe ser considerado como una leyenda» (Montague-Smith 1972, pág. 5).

Chaney, citando a Magoun, observa que «esta arcana transición hace a los gobernadores sajones occidentales parientes colaterales [...] de nuestro Señor» (1971, págs. 41 y ss.) y observa un paralelo galés en la genealogía cortesana de Hywel el Bueno, un gobernador del siglo X, que trazó su ascendencia desde:

> Amalech que era hijo de Beli el Grande y su madre Anna de quien se decía que era la prima de la Virgen María, la Madre de nuestro Señor Jesucristo; dado que Anna es probablemente Ana, o Anu, una variante de Danu, la Madre de la Tierra, y Beli Maur puede muy bien ser el dios de Beli de los Belenus, nuestro Señor sería el pariente de la Madre de los dioses. (1970, pág. 42)

Hay otros aspectos de estas genealogías sincréticas que tienen interés para este análisis. En el caso sajón occidental por lo menos está claro que un antiguo Postulado Sagrado Fundamental —concerniente a la existencia de Wotan— está subordinado al nuevo y depende de él. Como simple descendiente de Noé, su existencia se origina en el tiempo, al contrario que «Nuestro Padre, que es Cristo», quien se halla en el principio de los tiempos. Como descendiente de hombres, aun de hombres míticos, su divinidad es impugnada, y como un hombre, aunque legendario, está subordinado al orden del Dios cristiano. La genealogía de Ethelwulfo perpetúa a la vez la pretensión real, quizá todavía políticamente útil, a un origen extraordinario y finalmente, dos siglos después de la conversión de

Las circunstancias litúrgicas, teológicas y posiblemente sociales y políticas dominantes que precedieron a acontecimientos como el derrocamiento de los ídolos de Kent o el cambio en el cálculo de la Pascua son ambiguas, inciertas y a menudo inestables. Beda nos dice, por ejemplo, que en las tres primeras décadas del siglo los reyes de Kent, East Anglia, Essex y Northumbria abandonaron las prácticas cristianas y volvieron al culto a los dioses nórdicos durante períodos variables de tiempo (Beda 1955, Libro II cap. 5, Libro III cap. 1). Hemos visto en capítulos anteriores, sin embargo, que la incertidumbre queda reducida por las representaciones digitales y que las señales binarias (al ser «sí/no» o «o bien/o bien») están *por su misma naturaleza* libres de ambigüedad. He argumentado que los sucesos rituales son binarios por naturaleza y como tales se hallan especialmente bien adaptados al propósito de distinguir inequívocamente estados sucesivos y anteriores. De este modo imponen a los procesos de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento unas discontinuidades más marcadas que los inherentes a los procesos mismos. Creo que esta fórmula sigue en pie no solo para la aparición de determinados rituales sino también para su sustitución. Los cambios señalados por la sustitución de un orden litúrgico por otro son, por supuesto, más profundos que los señalados por la aparición de rituales establecidos. Al distinguir el antes del después no están simplemente separando fases de ciclos recurrentes (como hacen, por ejemplo, los rituales solsticiales o equinocciales) o periodos de procesos irreversibles como la vida (como los ritos de paso). Distinguen épocas en la historia de las personas y así se interpretan (si es que las épocas anteriores no se pierden por entero para el recuerdo).

La relación entre continuidad y discontinuidad, manifestada en la relación existente entre los órdenes litúrgicos y, por una parte, aquellos de los cuales se han separado, y, por otra, otros coordinados con ellos y originados en los mismos órdenes precedentes, es formalmente similar a la que domina en los procesos genéticos. Pueden tener lugar cambios litúrgicos menores con considerable frecuencia; a menudo aparecen y se establecen variaciones contemporáneas en la práctica. Si

Wessex, abandona la de que el origen extraordinario proviene de una figura que es en sí divina.

los Postulados Sagrados Fundamentales permanecen inmutables, esas variaciones pueden no indicar nada más que la adaptación de un cuerpo doctrinal esencialmente constante a particularidades regionales o étnicas, como ilustran los diversos ritos de la Iglesia católica romana[14].

Unas diferencias algo más profundas en la práctica ritual y en las interpretaciones de los Postulados Sagrados Fundamentales distinguen entre sí las sectas o confesiones del protestantismo; otras aún más marcadas diferencian el protestantismo del catolicismo romano. Las diferencias de Postulados Sagrados Fundamentales distinguen el cristianismo en general del judaísmo en general.

Las especies se distinguen mediante el criterio de la discontinuidad genética, que es lo mismo que decir que se distinguen por rupturas en la comunicación genética. Los órdenes litúrgicos y las comunidades en las que estos se representan se diferencian entre sí por distinciones rituales que también causan atenuación o incluso rupturas en la comunicación. Las confesiones protestantes, se dice, no están «en comunicación» con el Vaticano, y si los Postulados Sagrados Fundamentales forman las bases de comunicación que constituyen las comunidades, el cristianismo y el judaísmo está separados de una manera más profunda.

Hay que tener presente, sin embargo, que a pesar de las incontables cadenas genéticas que han producido todas las especies, géneros, órdenes o tipos que el mundo ha visto, todos los organismos vivos descienden en líneas ininterrumpidas de los primeros, seres simples que aparecieron a partir de compuestos orgánicos en los mares cálidos del paleozoico. De manera similar, es verosímil pensar que, a pesar del nacimiento de dioses y de su destierro, la continuidad litúrgica se ha mantenido sin interrupción desde el momento en que por primera vez nuestros antepasados pronunciaron palabras en un ritual.

---

[14] Al cabo de unos pocos cientos de años habían aparecido cuatro tipos litúrgicos fundamentales, el de Antioquía, el de Alejandría, el de la Galia y el de Roma; los tres primeros incluían cada uno varios «Ritos» culturalmente todavía más específicos, es decir, órdenes litúrgicos variables. La «familia» compuesta por ritos de Antioquía, por ejemplo, engloba una rama siria oriental, nestorianos, caldeos y malabares, y un grupo sirio occidental que engloba ritos jacobitas, maronitas, armenios y bizantinos. Algunos de estos órdenes cultutalmente específicos acabaron desapareciendo. Las liturgias celtas del grupo galo, que se celebraron en Bretaña, Irlanda, Escocia, Gales y partes de Inglaterra durante cientos de años después de que estas regiones se hubieran convertido al cristianismo, fueron sustituidas por el uso romano entre los siglos IX y XII (John Miller 1959, págs. 46 y ss.).

La consideración sobre continuidad y discontinuidad nos lleva de nuevo a la cuestión de la perdurabilidad diferencial de los elementos litúrgicos como dimensión o aspecto de la invariabilidad relativa o diferencial.

Hay un sentido tautológico pero sin embargo importante en el que los Postulados Sagrados Fundamentales se encuentran siempre entre los elementos originales de todo orden litúrgico, simplemente porque los órdenes litúrgicos son reconocidos como distintos de sus antecedentes en virtud del carácter distintivo de sus respectivos Postulados Sagrados Fundamentales. Cuando estos postulados son abandonados, sustituidos o incluso sustancialmente modificados, aumentados o elaborados, un orden litúrgico ha sustituido a otro anterior, aun cuando muchos de sus elementos persistan. La invocación, o incluso la conciencia, de esta distinción se puede aplazar durante mucho tiempo, como en la separación de cristianismo y judaísmo; estas distinciones pueden ser retrospectivamente impuestas por las personas a su propio pasado, si es que conservan recuerdos de los órdenes precedentes.

Si se recuerdan los órdenes precedentes: una narración basada en las historias de sociedades alfabetizadas no nos permitiría olvidar que, como se examinó en el capítulo 6, algunos componentes del canon cambian de manera tan poco frecuente o con tal lentitud que es probable que parezcan eternamente inmutables a quienes los ejecutan. La apariencia de inmutabilidad es más fácil de mantener en las sociedades iletradas que en las alfabetizadas, pues en ellas es improbable que la memoria social penetre en el pasado más allá de unas pocas generaciones. Todo lo que haya sobrevivido de una época se considerará probablemente como algo que ha existido siempre. Si la memoria social es corta, los Postulados Sagrados Fundamentales y quizá otros elementos del canon pueden convertirse en «verdades eternas» o incluso asociarse con la creación misma. Los Postulados Sagrados Fundamentales, en resumen, pueden tornarse aparentemente invariables, ya que su variación es tan lenta que elude ser descubierta, o tan infrecuente que se pierde en el olvido.

Se tornan *aparentemente* invariables: podemos recordar que nos interesa la invariabilidad relativa de diversos elementos del ritual, proponiendo una correlación entre invariabilidad y santidad. He argumentado que la santidad es una cualidad del discurso. *Cuando hablamos de santidad*

estamos hablando de signos y de significación. Si nos interesa el *significado* de la invariabilidad, es la invariabilidad *aparente* lo que finalmente cuenta. La inmutabilidad real o la antigüedad de un elemento desde el punto de vista semiótico es importante solo en la medida en que afecta a la percepción o comprensión de ese elemento como antiguo, inmutable y eterno. Las apariencias aquí son «más verdaderas» que los hechos.

Podremos recordar aquí un problema apuntado al final del capítulo 6: que la alfabetización crea problemas para la inmutabilidad aparente, o al menos los exacerba. La penetración de la memoria social en la antigüedad y la conservación de la memoria del presente en el futuro distante están casi implícitas en la escritura. La historia es de alguna forma un producto inevitable de la alfabetización; difícilmente se puede evitar la exposición a cambios en lo que, de no existir la escritura, se podría haber considerado inmutable. La escritura hace posible someter el mito al juicio de la historia. Lo aparente puede ser así contaminado por lo real, y estructuras ideales disueltas por acontecimientos conocidos. Desde luego, habría que hacer hincapié en «puede ser». La presencia de la escritura es una cosa, la difusión de la alfabetización otra (Goody 1977), la lectura de la historia o de las crónicas es otra diferente. Lo que para los historiadores son datos inevitables puede ser desconocido para la gente corriente.

En resumen, la correlación de lo sagrado con la invariabilidad *aparente* no me parece que resulte perjudicada por hechos en contrario. La incuestionabilidad que constituye la esencia de lo sagrado es producto, doblemente, de la aparente invariabilidad de la liturgia: producto de la aceptación intrínseca a la ejecución de órdenes invariables codificados por personas diferentes de los ejecutantes, y producto de la certidumbre inherente a lo que se representa como carente de alternativa. En un capítulo posterior examinaremos una tercera base de lo sagrado. Aquí solamente reiteraremos que los Postulados Sagrados Fundamentales en los que reside lo sagrado fundamentan el mundo social de la misma manera que las leyes de conservación fundamentan el medio físico. El capítulo 11 estará dedicado a la santificación de los *Logoi* que ordenan los mundos sociales.

11

Verdad y orden

La esencia de lo sagrado, como ya sostuvimos en el capítulo 9, es la incuestionabilidad, y la incuestionabilidad está implícita tanto en la invariabilidad del canon como en su ejecución. En un capítulo anterior argumenté que la invariabilidad canónica proporciona también la base para la idea de la eternidad, y tal vez asimismo la de la inmortalidad: las verdades incuestionables de lo que es fundamentalmente sagrado son al parecer eternas. Además son extraordinarias porque, aunque se formulan en palabras, la verdad que reivindican no es la verdad contingente que otras expresiones pueden poseer, aunque no necesariamente la posean. Reivindican la verdad de lo que es, la absoluta «verdad de las cosas»: no la mera veracidad temporal sino la verdad eterna. Hay aquí una inversión de la que nos sentimos inclinados a considerar como la relación habitual de las expresiones con lo que significan. Las afirmaciones, los informes y las descripciones se juzgan como verdaderos, correctos y adecuados por el grado en el que corresponden a las situaciones o hechos que significan que existen independientes de aquellos. Por el contrario, si la forma ritual hace incuestionable todo lo que representa, los Postulados Sagrados Fundamentales, al ser «verdaderamente dichos» en la liturgia, originan hechos o situaciones metafísicos que corresponden a ellos. Este acto de creación mediante la palabra, fundamentalmente performativo en su carácter, se falsea de inmediato como expresión constativa. El resultado es que la teoría de la verdad basada en la correspondencia queda intacta pero, por así decirlo, se vuelve del revés.

Es esta inversión lo que da a las verdades de la santidad su carácter extraordinario. Las expresiones verdaderamente dichas en el ritual se convierten en los criterios con arreglo a los cuales se puede evaluar la «verdad» contingente —propiedad, moralidad, legitimidad o

corrección—, que puede ser, aunque no necesariamente, una cualidad de las prácticas, los hechos o las situaciones. Las situaciones, los hechos, las prácticas, las condiciones o las interpretaciones que estén en desacuerdo con las expresiones verdaderas del ritual son *ipso facto* falsos o erróneos, no importa cuán palpables o esenciales sean; ya hemos visto que en algunas tradiciones se usan para designarlos unos términos que incluyen entre sus significados el de «mentira».

Aquí podemos recordar que la santidad se definió al principio del capítulo anterior como una cualidad del discurso religioso y no de los objetos de ese discurso. Si, no obstante, en la inversión de la correspondencia entre expresiones y situaciones, las primeras se convierten en el criterio con arreglo al cual se evalúan las situaciones palpables; y si las situaciones, los hechos o las prácticas pueden por ello ser juzgados falsos, se deduce, por no decir más, que la verdad no es únicamente una propiedad del discurso religioso dentro del cual estas expresiones tienen un sitio, sino de los objetos metafísicos o divinos que estas expresiones denotan. Como ya hemos visto, la distinción entre el discurso religioso y los objetos de dicho discurso se desdibuja o falsea en la inversión de la relación de correspondencia, y en muchas tradiciones religiosas la verdad es una cualidad explícitamente atribuida a objetos divinos.

¿Qué hay de la naturaleza o ámbito de estos objetos divinos? Ha quedado claro en los análisis presentados en el capítulo anterior, sobre la santificación, las relaciones de las verdades de santidad con las deuteroverdades y sobre todo sobre el examen de la verdad y la divinidad en el que se consideraba el concepto nahuatl de Nelli, que los seres divinos no son todos los se pueden establecer en el ritual como poseedores de la «verdad de verdades». Nelli no solo era una propiedad de la primera y más elevada deidad —aquel que moraba en «el decimotercer cielo, del principio del cual nada se supo jamás»—, sino también una cualidad con la que él dotó al universo, proporcionándole un orden fundacional.

La verdad de los órdenes divinos así como de los seres divinos se establece en el ritual. Puede incluso ocurrir que no se pueda establecer a los seres divinos en soledad porque los órdenes litúrgicos necesiten quizá incluir algo más que representaciones de lo divino para que sus rasgos invariables y sus actos de ejecución se desarrollen lo sufi-

ciente como para constituir una «expresión verdadera». Suceda esto o no, hemos visto que los Postulados Sagrados Fundamentales forman parte de cánones más generales y que estos órdenes canónicos o litúrgicos se establecen de manera simultánea a ellos.

Podremos recordar aquí que en el capítulo 8 hemos indicado que los órdenes litúrgicos no representan el «orden político», el «orden social» ni el «orden económico». Se representan —o se presentan— a sí mismos. Esta descripción no tenía por objeto sugerir inutilidad o vaciedad, pues la «expresión verdadera» de un orden litúrgico establece la realidad del orden representado y, al poseer la verdad de las cosas, dicho orden se torna soberano para quienes lo aceptan. Todo lo que codifica se convierte en directrices, mandatos o, como decimos, «órdenes». Un Orden Verdadero se impone así al mundo a través de la ejecución del orden litúrgico, que es su representación. Los órdenes cósmicos se crean en correspondencia con las complejas representaciones de los órdenes litúrgicos en su totalidad.

Las dimensiones de los órdenes litúrgicos se examinaron con detenimiento en los capítulos 6, 7 y 8 y en el contexto de la santificación en el capítulo 10. Sería útil recordar que estos órdenes no son totalmente metafísicos en su contenido. Además de Postulados Sagrados Fundamentales y axiomas cosmológicos, incluyen normas de acción social y conducta individual y, por supuesto, actos emprendidos de acuerdo con alguna de estas normas. Pueden incluir también representaciones de fenómenos naturales, tanto ambientales como fisiológicos. Entre sus manifestaciones se encuentran expresiones que se diferencian por su tipo retórico, semiótico y lógico y que abarcan en sus valores temporales desde lo efímero hasta lo eterno. No son, sin embargo, totalmente discursivos en cuanto a sus efectos. Se pueden generar fuertes emociones en quienes los realizan, aspecto que ya vimos en capítulos pasados pero que desarrollaremos más a fondo en otro posterior. En resumen, los órdenes litúrgicos son metaórdenes, órdenes de órdenes que unen lo natural, lo cultural y lo social, al individuo y al grupo, lo discursivo y lo no discursivo en conjuntos coherentes. Santificados en sus vértices por los Postulados Sagrados Fundamentales, están impregnados de las virtudes específicas en las que la incuestionabilidad se puede transformar al derivarse, santificándose, de lo fundamental: propiedad, corrección, legitimidad, moralidad, fiabilidad,

veracidad. Lo que se realiza en la expresión verdadera de la ejecución litúrgica es el orden verdadero del cosmos: duradero, correcto, moral, legítimo, natural. Como ya hemos observado, estos órdenes cósmicos divinamente ordenados proporcionan criterios con arreglo a los cuales las acciones, acontecimientos, palabras, ideas e incluso convenciones pueden ser juzgados y declarados adecuados, buenos, verdaderos, «en orden» o erróneos, malos, falsos, «fuera de orden». Utilizaré el término «logos» para referirme a estos órdenes que abarcan al mundo.

1. El logos

Como «palabra» es probablemente la glosa de «Logos» más frecuente que se da en inglés, y debido a que su uso en el Nuevo Testamento para referirse a un Dios encarnado es tan familiar, es necesario aclarar que no me estoy ajustando a este último y estricto uso cuando utilizo «Logos» para denotar los órdenes cósmicos que pueden establecerse en la liturgia. Antes bien, estoy aludiendo a una gama de significados ya resaltados en épocas anteriores, sobre todo cuando fueron recopilados por Heráclito, sus informadores y sus intérpretes.

La historia del mundo se conoce bien por los textos. En Homero, según Debrunner (1967, págs. 72 y ss.), los significados básicos del verbo asociado *lego* son al parecer «recoger», «contar», «enumerar», «inscribir en una lista», «hacer una lista», «narrar», o «decir». Debrunner infiere del uso homérico que, dado que «la enumeración tiene por lo general como objeto la totalidad», existe también un sentido de «no ocultar ni olvidar nada» (pág. 72) y por tanto de totalidad o generalidad. Propone que la idea de la ordenación continua está asimismo implícita, ya que «recoger es coger cosas [...] [en cierto sentido] parecidas. Implica por una parte "sucesión", "repetición", y, por otra, separación lógica» (pág. 72).

Las acepciones del sustantivo Logos son paralelas a las del verbo. Existen en primer lugar los de «colección» y los significados asociados «recogida», «reunión», y «lista». También denota en Homero «cálculo», «cuenta», y «recuento» (de números) (pág. 72); «narrativa» y «discurso» en un sentido general se podían encontrar en sus tempranas acepciones. Poco después de la época homérica, sin embargo, el término «Logos», como expresión, vino a reservarse para el «discurso

racionalmente construido», en contraste con *epos*, que «vino a quedar casi completamente limitada al sentido de verso, y *mythos*, que pasó a usarse únicamente para la "historia" (inventada, no muy bien fundada)».

Otras acepciones antiguas parecen haberse derivado de estas denotaciones fundamentales. «De expresiones como "tener en cuenta", surge el sentido de "consideración", "repaso", "evaluación", "valor", y de estas acepciones no había más que un paso a las acepciones de "reflexión" (y) "motivo" en el sentido de motivo lógico: "con qué motivo, literalmente, mediante qué cálculo"» (pág. 74). Mucho después se convirtió en «un término técnico de las matemáticas: proposición, relación, elemento, en el sentido euclidiano» (Kleinknecht 1967, pág. 78). En tiempos de Héraclito, a finales del siglo VI a. C., «con la interrelación de las matemáticas y la filosofía, el logos, como relación racional de las cosas entre sí, [...] adquiere el sentido, más general, de "orden" o "medida"» (Kleinknecht, 1967, pág. 78).

Los órdenes suponen una unificación de algún tipo; la idea de unir, el «estar juntos» de todas «las cosas que son»[1], es fundamental en la concepción de Heráclito del logos (Heidegger 1959, págs. 127 y ss.), o lo que de ella se entiende a partir de los fragmentos que han llegado hasta nosotros. De hecho, la expresión «estar juntos» no es precisamente adecuada para indicar la integración que se realiza en el logos. Heidegger la describe, sobre todo en su interpretación del Fragmento 114 de Heráclito (pero también el Fragmento 2 [G. Kirk 1954, pág. 57]), como la «unidad unificadora original de lo que tiende a separarse». Kirk está de acuerdo con esto. En su resumen de los fragmentos 1, 114, 2, y 50 afirma que «el contenido principal del logos es que todas las cosas sean una» (1954, pág. 32). Heidegger observa que la permanencia y la perdurabilidad son también fundamentales para el filósofo, al que irónicamente se recuerda sobre todo por la máxima[2]

[1] En la traducción de Ralph Manheim, el neologismo *essent* se introduce como equivalente del término alemán *seiend*, «invención filosófica» (Manheim 1959, pág. viii). No veo razón alguna para introducir ninguno de estos extraños términos aquí y he utilizado por mi parte la aproximación sugerida por el propio Manheim en la primera página de su traducción.

[2] Esta expresión es el significado que Heidegger da a *xynon*, el cual G. Kirk (1954) glosa como «común» en el sentido de «compartido» y «universal», pero en algunos contextos sí parece ser una glosa razonable.

«todo fluye», y Kleinknecht está de acuerdo: «es el orden trascendente y perdurable en el que tiene lugar la fluencia» (1967, pág. 81).

El logos en Heráclito significa, en palabras de Heidegger «no significado, ni palabra ni doctrina, y sin duda tampoco "significados de una doctrina"; significa: la reunión recopiladora original que es en sí misma permanentemente dominante» (1959, pág. 128). Es un principio ordenador que subordina y une todo lo que existe para formar un todo coherente y duradero. Su antítesis, *sarma*, es «lo que está simplemente agitado [...], o desordenado en comparación con la unión» (Heidegger 1959, pág. 133), la arbitrariedad o el caos.

En la época de Héraclito el logos se considera accesible a los humanos. Según Kleinknecht,

> Se presuponía que era evidente [en la antigua Grecia] [...] que existe en las cosas, en el mundo y en el curso de este un logos primario, una ley inteligible y reconocible, la cual hace posible el conocimiento y el entendimiento en el logos humano [...] [según Heráclito, porque] el mismo logos constituye la razón de ser tanto del cosmos como del hombre, es el principio relacionado que forma el puente y la posibilidad de entendimiento, [primero] entre el hombre y el mundo y también entre los hombres (1967, pág. 81).

Se deduce, como nos dice G. Kirk en su sinopsis de la recopilación de los Fragmentos 41, 32 y 108, que

> Únicamente una actividad se puede describir como genuinamente culta, esto es, la comprensión de la manera en la que todo en el mundo forma parte de un todo ordenado: todo es guiado por un determinado camino para producir un resultado complejo y esencialmente unificado [...] solo una entidad puede poseer al máximo esta sabiduría y así ser llamada con propiedad «sabia»: esta es la entidad divina (tanto «fuerza» como «sustancia» en términos modernos) que lleva a cabo la ordenación del todo, el fuego según el fragmento 64[3], el logos según el enfoque más ana-

---

[3] Para análisis del lugar del fuego en Heráclito véase, además de G. Kirk (1954), William C. Kirk, Jr., *Fire in the Cosmological Speculations of Heracleitus* (Minneapolis, Burgers Publishing, 1940).

> lítico de los fragmentos del Grupo 1 [...] La sabiduría humana, que es de la misma especie que la divina [...], está totalmente diferenciada de otras formas de inteligencia. Tiene una importancia mayor, ya que solo poseyéndola puede un hombre asimilarse adecuadamente a sí mismo, al todo ordenado del cual forma parte; y sin embargo permanece dentro de la búsqueda de todos (1954, pág. 385).

Estas versiones dejan claro que «el Logos no es considerado como algo concebido simplemente de manera teórica. Afirma al hombre. Determina su vida y su conducta verdaderas. El Logos es, pues, la norma» (Kleinknecht 1967, pág. 81). En el pensamiento helenístico posterior se desarrollan estos temas y queda cada vez más claro que «el logos particular del hombre [...] es parte del logos general [...] que obtiene la conciencia en el hombre, de modo que a través de él Dios y el hombre, o el sabio o filósofo como hombre verdadero que posee solo el logos *orthos* [recto] y que de este modo vive como seguidor de él, se combinan en un gran cosmos» (Kleinknecht 1967, pág. 85).

También está claro que el Logos posee un componente social irreductible. No solo constituye el puente entre el hombre y el mundo, absorbiendo quienes lo siguen a él y a Dios en «un gran cosmos», sino que, también, debe por tanto unir entre sí a quienes lo siguen. En su sinopsis del primer grupo de fragmentos, Kirk (1954, pág. 32) escribe que «El Logos, según el cual todo llega a ser, es "común" en dos sentidos: es universal, e igualmente aprehensible por todos». Además, puesto que el Logos constituye normas, como propone Kleinknecht, tiene una transcendencia social, ya que el concepto de norma conlleva una importancia social irreductible. Posteriormente «el Logos como hecho básico de toda vida en sociedad [llega a ser] [...] el punto decisivo de la política de Sócrates y Platón» (Kleinknecht 1967, pág. 83).

De la globalidad del Logos se sigue que en su totalidad está dotado de determinadas cualidades, una de las cuales es la armonía. Esta armonía no es producto del simple compromiso, sin embargo, ni reduce necesariamente las tensiones (Heidegger 1959, pág. 134). Es una armonía entre cosas que tal vez están en conflicto o que avanzan en direcciones opuestas. Heráclito ilustra su esencia en el Fragmento 51 (G. Kirk 1954, pág. 203) con el ejemplo del arco y la lira. En ambos deben existir fuerzas que trabajen en direcciones opuestas para actuar

como arcos y liras. Esta armonía, al ser una armonía que contiene flujo, conflicto y tensión, así como un fácil acuerdo, está oculta; no obstante, está en su verdadera naturaleza, en última instancia accesible a quienes le prestan atención, o lo que es lo mismo, la oyen y siguen su orden.

Aunque no es fácilmente accesible, el Logos también posee *alethia*, que, etimológicamente, tiene la acepción de «no ocultación» (Bultmann 1967, pág. 238). Generalmente se glosa, sin embargo, como «verdad», que claramente significa no «la verdad de las palabras» sino «la verdad de las cosas». Es aquello que puede «revelarse tal y como es [...], la situación completa o real que se mantiene al cotejarse con diferentes afirmaciones». Sus opuestos son *pseudos*, «engaño», y *doxa*, que según Bultmann puede entenderse como «apariencia» o «simple opinión». Como la «verdad de las cosas», *alethia* está estrechamente relacionada con o es sinónima de *physis*, cuya acepción da Kirk, tras considerable análisis, como «la constitución real de una cosa, o de las cosas por separado» (1954, pág. 230). Heidegger prefiere dar a *physis* el sentido de «ser» (1959, pág. 125); en ocasiones se traduce como «naturaleza» o «vitalidad y poder generativo de la naturaleza».

Aunque el Logos ordena el universo, o es el orden en y del universo, es probable que sea ignorado por los humanos y puede ser infringido por ellos, simplemente porque no pueden comprenderlo con facilidad. Como expone Heidegger,

> El descubrimiento tiene lugar solo cuando se consigue merced al trabajo: el trabajo de la palabra en la poesía, el trabajo de la piedra en el templo y en la estatua, el trabajo de la palabra en el pensamiento, el trabajo de la *polis* como lugar histórico en el que todo se fundamenta y se conserva. ([...] trabajo ha de entenderse aquí en el sentido griego de *ergon*, la creación que desvela la verdad de algo que está presente) (1959, pág. 191).

Tal vez se nos recuerde aquí que la etimología de la palabra liturgia es *laos ergon*, «trabajo de las personas» (véanse los diccionarios *American Heritage* y *Oxford English*), y podemos añadir el ritual a los trabajos a través de los cuales se puede conocer el Logos. Por una parte, las ejecuciones litúrgicas «descubren» (por usar el término usado por el traductor [*unconceal*] de Heidegger) o «revelan» [*reveal*] (por

decirlo en un inglés más correcto aunque pueda ser en detrimento de su acepción) lo que de otra manera podría seguir siendo vago en la inmaterialidad de la abstracción o impreciso en los caprichos e infracciones del uso, costumbre, o ser vulnerable a la confusión entre las alternativas de una interpretación ilimitada. Los cánones de los mandatos litúrgicos pueden hacer inequívocamente manifiesto lo irreductiblemente verdadero, correcto y legítimo, lo que es del Logos y no pertenece simplemente de interpretación, que es necesariamente *doxa*, opinión. Pero la importancia de la liturgia con respecto al Logos no reside solo en su capacidad para especificarlo clara e inequívocamente, como vimos en el capítulo 4. Volveremos en breve sobre este tema. Primero hay algo más que decir sobre el mismo concepto.

El concepto de Logos fue elaborado en los siglos posteriores a Heráclito, en los que al parecer también adquirió importancia la vida social en sentido más general. En la época helenística el Logos llegó a ser de manera todavía más explícita «un término para la naturaleza ordenada y teológicamente orientada del mundo [...] [incluso] el principio que crea el mundo, es decir, que lo ordena y constituye [...] El mundo es el gran desvelamiento del Logos [...]» (Kleinknecht 1967, págs. 81–82). En los misterios se convierte en aquello que se revela; su comprensión induce un temor piadoso en los iniciados (Kleinknecht 1967, pág. 81). Para los neoplatónicos el Logos se torna estrechamente relacionado con *eidos* y *morphe*, ambos con el significado de «forma» o «configuración», y cuya importancia en los relatos de la creación se examinó en el capítulo 5.

Heráclito consideraba que el Logos era «entidad divina», aunque no está totalmente claro qué entendía él por «divino» o por «entidad». En el pensamiento precristiano posterior, sin embargo, se identifica con los seres divinos. «Por asimilación a la religión popular [...] el Logos se iguala a Zeus» (Kleinknecht 1967, pág. 81), mientras que en el hermetismo «casi todos los aspectos del concepto de logos [...] [estaban] comprendidos en la figura del dios Hermes y otros» (Kleinknecht 1967, pág. 87).

La generalidad y omnipresencia del Logos tal como lo concebían los antiguos griegos eran abarcadoras y profundas. Como dice Kleinknecht, «Pensamiento, palabra, materia, naturaleza, ser y norma [y por tanto moralidad y sociedad] se reúnen en una compleja interrelación

en el Logos» (1967, pág. 83). Pero incluso este resumen parece inadecuado. El logos reúne lo temporal y lo intemporal, lo divino y lo mortal, lo sagrado y lo santificado, la razón discursiva y la emoción no discursiva, asimilándolo todo en su totalidad y unidad.

La correspondencia entre el Logos y los órdenes representados en la liturgia es obvia. En ambos, los elementos sociales, morales, conceptuales y materiales de los que están hechos los mundos se unen formando todos coherentes. Es inherente una armonía profunda a las unificaciones tanto del Logos como de la liturgia, aunque la armonía puede estar oculta bajo oposiciones, conflictos y discordias aparentes. La «verdad de las cosas» es reivindicada por ambas, y ambas están concebidas como permanentes.

Logos y liturgia estuvieron al parecer estrechamente relacionados en los últimos tiempos clásicos y helenísticos, pero no existe ninguna prueba de que en época de Heráclito se reconociese explícitamente una asociación entre ellos, y tal vez tuvieran poco o nada que ver en esa época. La concepción griega del Logos bien pudo haber sido producto de la especulación filosófica y no de la práctica ritual. De cualquier manera es imposible afirmar que el Logos no pudo ser concebido con independencia de la liturgia. Pero la concepción es una cosa, y el establecimiento, otra. Establecer un orden es más que concebirlo y más que estar de acuerdo con él de manera teórica. Es aceptarlo como obligatorio. No es por el concepto de Logos sino por las dificultades de su establecimiento por lo que Heráclito se desespera en los Fragmentos 1 y 2:

> El Logos, tal como yo lo describo, resulta que los hombres nunca lo comprenden, ni antes de oírlo, ni una vez que lo han oído. Pues aunque todas las cosas ocurren de acuerdo con este Logos, ellos [los hombres] son como personas sin experiencia, incluso cuando experimentan estas palabras y hechos que explico, cuando distingo cada cosa de acuerdo con su constitución y declaro cómo es, pero el resto de los hombres no llegan a darse cuenta de lo que hacen después de despertarse, igual que olvidan lo que todos hacen estando dormidos (G. Kirk 1954, pág. 33).
>
> Por ello es necesario seguir lo común [universal, comprensible para todos, compartido], pero, aunque el Logos es común, muchos viven como si tuviesen un entendimiento privado (G. Kirk, 1954, pág. 57).

Como dolorosamente percibió Heráclito, es probable que el Logos eluda la razón carente de ayuda o permanezca más allá del alcance de ella. Situada entre el Logos y su comprensión humana se encuentra la *doxa*, o *idia phrónesis*, términos cuya acepción general es «entendimiento u opinión privados», o «la cualidad de ser opinado» (véanse Heidegger y Kleinknecht en los pasajes ya citados). *Doxa* también denota (simple) apariencia (lo que podría dar lugar a una opinión diversa), e *idia phrónesis* conlleva también el significado de cálculo práctico, la racionalidad de la ventaja individual. Desde el punto de vista del capítulo anterior, *doxa* e *idia phrónesis* son deuteroverdades de los individuos.

La ilimitada diversidad de la opinión individual y los innumerables objetivos de la ventaja individual son, por su misma esencia, antitéticos a la unificación que es esencial al Logos:

> Para unirse con todas las cosas en el «gran cosmos» uno debe, por tanto, eludir o rechazar las directrices de opinión y ventaja y seguir las del Logos, que se muestra como un universal más allá de toda opinión, y que indica en sí mismo unidad[4]. Es interesante que el término de Heráclito utilizado en el fragmento 1 para la incomprensión humana del Logos fuese *axynetoi*, que es la negación de *syniemi*, «unir» (Heidegger 1959, pág. 129).

El Logos puede concebirse fuera de la liturgia, pero su establecimiento está implicado en ella y, si el Logos tiene un componente social irreductible, la liturgia puede incluso ser indispensable para su establecimiento. Los órdenes litúrgicos son «comunes» en el sentido que se les da en el Fragmento 2, y representarlos es *ipso facto* «seguir lo común», ya que ejecutar un orden litúrgico es necesariamente ajustarse a él. Es seguir un orden que reside más allá de la opinión individual y anular los consejos de la ventaja privada. Además, los órdenes de la liturgia no son solo «aprehendidos teóricamente». Es posible que no sean aprehendidos teóricamente en absoluto. En palabras de Klein-

[4] Kirk traduce el Fragmento 50 en su totalidad como «Escuchando no a mí [Heráclito] sino al Logos, es sabio acordar que todas las cosas son una» (G. Kirk 1954, pág. 65). Al advertir a sus oyentes que «no lo escuchen [a él] sino al Logos», Heráclito está proponiendo que «todas las cosas son una», no son simple *doxa* (opinión), ni siquiera suya, sino del Logos.

knecht, «reclaman» a quienes los siguen, porque desde el punto de vista de este trabajo, su ejecución implica aceptación, y la aceptación conlleva a su vez obligación. Como ya observamos en el capítulo 4, este lenguaje solo sugiere débilmente la intimidad de la religión del participante con el orden que ejecuta. Al ejecutar un orden litúrgico, los ejecutantes participan en él. Su aliento da voz a ese orden, sus cuerpos le dan esencia, corroboran lo que de otra manera podría seguir siendo nada más que pura especulación o concepto, una forma incorpórea, abstracta. Al entrar a formar parte de él durante ese tiempo, los participantes se unen con lo que representa y entre sí, formando un único «gran cosmos». Nos ocuparemos de los profundos aspectos experimentales de la participación litúrgica en el próximo capítulo.

En resumen, el orden litúrgico de una sociedad establece su Logos. Siguiendo el antiguo uso griego he utilizado el término «Logos» para referirme a un orden racional que incluye todo lo existente, uniendo naturaleza, sociedad, individuos humanos y divinidad para formar «un gran cosmos», por utilizar el término de Kleinknecht, que es eterno, verdadero, moral y en cierto sentido armonioso. Los Logoi[5] se conciben como constituidos de manera natural y divina porque están incompletos sin la participación humana y porque la acción humana se puede entender como un requisito para su conservación; son y pueden ser reconocidos también como construcciones humanas. Aunque los humanos deben obedecerlo, está en su poder hacer caso omiso del Logos o incluso infringirlo.

2. Los Logoi

El uso del término «Logos» para referirse de manera general a los órdenes cósmicos representados por los órdenes litúrgicos como totalidades indica que se puede discernir una semejanza familiar entre

---

[5] No me siento cómodo con la cualidad pretenciosa del plural griego en inglés, pero las alternativas parecen ser peores. La atrocidad del término anglicanizado *logoses* habla por sí misma. Un término medio latinizado *logi*, podría ser aceptable de no ser por la palabra *logy*, que, aunque parece estar desapareciendo, sigue denotando un sentido de pesadez o entorpecimiento consecuencia del estreñimiento. La mejor opción es evitar el plural siempre que sea posible, empleando circunloquios que usen el singular.

ellos. Hay que insistir en que semejanza familiar no es identidad. En mi opinión, todos unen elementos dispares, todos transcienden la opinión individual, todos pretenden, al menos de manera tácita, ser morales y naturales, y poseer la verdad de las cosas; pero los elementos que se unen y los principios específicos de su unificación son siempre hasta cierto punto únicos. Existen también profundas diferencias entre los órdenes en cuanto al grado en el que se cree que lo fundamental es cognoscible y a la forma en la que puede ser conocido. Las variaciones de las dimensiones secuenciales, simultáneas y jerárquicas de los órdenes litúrgicos, además, producen variaciones en la arquitectura de los Logoi.

En esta formulación no es necesario que los conceptos que se parecen al Logos griego sean nombrados o explicitados de otra manera por las sociedades que ordenan, pero tales conceptos explícitos no son raros. Se encuentran en una variedad de sociedades ampliamente dispersas en el tiempo y el espacio, y que difieren unas de otras en su tipo social. Es interesante que la palabra que denota una serie de ellos pueda también denotar tanto «verdad» como «orden», como ya hemos visto en el caso del *Nelli*. Examinaremos brevemente algunos conceptos más de este tipo, empezando por Ma'at, que se encuenrra en el centro del pensamiento egipcio antiguo.

Ma'at ha sido «traducido de diversas maneras como "verdad", "justicia", "rectitud", "orden", etc. [...]», pero, como afirma Wilson (1951, pág. 48), no hay ninguna palabra inglesa que sea siempre aplicable. Coincide en esta opinión con Budge (1895, pág. cxix), quien afirma que «no existe ninguna palabra que describa con exactitud el concepto egipcio de Ma'at, desde un punto de vista físico y desde un punto de vista moral, pero la idea fundamental de la palabra es "recto", y por los textos egipcios está claro que el Ma'at quería decir recto, verdadero, verdad, derecho, correcto, justo, constante, inalterable, etc.». Ma'at era

> la fuerza cósmica de armonía, orden, estabilidad y seguridad que ha fluido desde la primera creación como cualidad organizadora de los fenómenos creados y ha afirmado la accesión de cada rey-Dios de Egipto [...] Así, había algo de lo inmutable, lo eterno y lo cósmico en Ma'at. Si le damos la acepción de «orden», era el orden de las cosas creadas, físicas y espirituales, establecido en un

> principio y válido para siempre. Si le damos la acepción de «justicia», no era simplemente justicia en términos de administración legal; era la justa y adecuada relación de los fenómenos cósmicos, incluyendo la relación entre gobernantes y gobernados. Si le damos la acepción de «verdad» debemos recordar que, para los antiguos, las cosas eran verdaderas no porque fuesen susceptibles de [...] verificación, sino porque estaban [...] en sus lugares propios y verdaderos dentro del orden creado y mantenido por los dioses [...] (Wilson 1951, pág. 45).

En las invocaciones al faraón se decía: «La expresión que da poder (*Hu*) está en tu boca. El entendimiento (*Sia*) está en tu corazón. Tu discurso es el templo de la verdad (Ma'at)» (Frankfort 1948, pág. 51); él vivía «bajo la obligación de conservar el Ma'at a lo largo y ancho de su reino». Trabajaba bajo la enorme responsabilidad, como se dijo de Amenhotep III, «de hacer que el país prosperase como en los tiempos primitivos mediante los designios del Ma'at» (Frankfort 1948, página 51).

El faraón era dios además de rey; así pues, está claro que los dioses, al igual que los mortales, estaban sometidos al Ma'at, y que este proporcionaba un lugar de unión para lo humano y lo divino, especialmente en la relación entre Ma'at, el faraón y otras deidades.

> ... Es a través del concepto del Ma'at como se expresa la afinidad esencial de dios y el rey cuando Hatshepsut escribe: «He hecho brillar al Ma'at, que él (Ra) ama. Sé que vive de él. Él es mi pan; yo como de su resplandor; soy retrato de sus miembros; una con él» (Frankfort 1948, págs. 157–158).

El rey conservaba el Ma'at mediante la ejecución litúrgica y también por medio del gobierno secular; este pasaje bien pudiera aludir a estas representaciones.

El Ma'at se personificaba en la figura de una mujer en inscripciones y en representaciones rituales y, por tanto, ha sido considerado por algunos expertos como una diosa (Baikie 1914, Budge 1895, Wiedemann 1914, Wilson 1951). La deificación del Ma'at no recuerda la identificación del Logos con Zeus y Hermes, y tanto el caso griego como el egipcio pueden ejemplificar una tendencia general a dar un carácter divinizado a los principios cósmicos, especialmente en el

pensamiento religioso popular. En cualquier caso, como parece apropiado para una diosa de la verdad, el orden y la exactitud, se decía que Ma'at era «hija del Dios Sol Ra», cuyo circuito regular es la más sorprendente manifestación del orden cósmico establecido (Frandfort 1948, pág. 51). También pudiera ser que, según Wensinck (1923), Ma'at fuese concebida por la observación de los movimientos regulares del cuerpo celeste que se decía que la había engendrado. Pero si Ma'at se concibió en la astronomía, se estableció en la liturgia. «En un ritual que se llevaba a cabo todos los días, el rey (o su sustituto, el sumo sacerdote) ofrecía al dios [Ra] una pequeña imagen de Ma'at sentada sobre una canasta o una vasija en forma de canasta, con una pluma en la cabeza y el signo de la vida en las manos» (Gardiner 1912, pág. 480). Esta descripción indica que Ma'at no es una cualidad que poseyesen los dioses sino algo que debe dárseles, algo, según Hatshepsut como la cita Frankfort, «de acuerdo con lo cual» o ajustándose a lo cual deben vivir, y «de lo cual» deben vivir, es decir, nutrirse.

Existen otras versiones de los orígenes de Ma'at. Ptah era algunas veces llamado «Señor de la Verdad» y también «El que creó a Ma'at» (Frankfort 1948, pág. 389). Básicamente no era una figura solar de la teología menfita; se le equiparaba con los «ocho extraños seres capaces de vivir en el fango primigenio» que servía como «conceptualización del caos primigenio y que hizo nacer el sol del océano primitivo» (Frankfort 1948, págs. 151, 154; véase también arriba). Presidiendo la formación de un universo ordenado brotado de la sustancia informe, podemos considerar a Ptah como el creador de la diosa Ma'at, al igual que es el creador directo o indirecto de todas las cosas y los seres del mundo. No tiene por qué existir, pues, necesariamente, una contradicción entre la paternidad de Ra y la creatividad de Ptah[6].

Sucede no obstante que Ma'at, como diosa, resulta bastante peculiar[7]. Algo que un dios da diariamente a otro como alimento y guía

[6] Ni qué decir tiene que hay que esperar contradicciones en un mito que se desarrolló en el transcurso de tres mil años, un mito que es notorio por su variación local y de cuya terminación nos separan otros dos mil años.

[7] Flinders Petrie (1912, pág. 248) sugiere que estaba desprovista de personalidad y era una mera abstracción teológica, y por esta razón Akenatón no proscribió, en el curso de su breve revolución religiosa, el uso de su nombre junto con los de las demás deidades, excepto Atón. También es posible que nunca se rindiera culto a la propia Ma'at. Sobre esto hay

no se parece mucho a lo que habitualmente conocemos como «diosa»; otras versiones sugieren que Ma'at no se tenía en principio por un vástago divino de las tareas creativas de Ptah, sino antes bien como un principio supradivino que informaba estas.

Flinders Petrie (1911, pág. 145) nos dice que «Ptah, "el gran artífice", el Demiurgo, da forma a los huevos del sol y la luz en su rueda de alfarero; él es el dios de la Ley y el Orden que creó todas las cosas a través de Ma'at, la verdad o exactitud». Si Ptah, que se encuentra en el punto de transición entre la materia informe y el universo ordenado, crea a través de —conforme a— Ma'at, entonces Ma'at es verdaderamente primordial. Desde el punto de vista de nuestro examen en el capítulo 5, se puede interpretar como forma, como uno de los dos elementos o propiedades primitivos, irreductibles y sin precedentes, que se empareja con la sustancia en la creación para originar el cosmos: forma sustancial, sustancia con forma. En los términos de este capítulo, es Logos, el orden verdadero con arreglo al cual todas las cosas creadas se unen formando un cosmos.

Aunque Ma'at, como verdad, orden, exactitud y armonía, era primordial, los acontecimientos y las cosas pueden estar en discrepancia con ello. «Lo que no estaba en consonancia con el orden establecido podía ser negado como falso» (Wilson 1951, pág. 48). Wilson también nos informa de que los términos que denotan la antítesis de

---

diferencia de opiniones. James Baikie afirmaba de manera inequívoca que «jamás se hizo imagen alguna de Ma'at para el culto» (1914, pág. 133), mientras que en otro ensayo del mismo volumen Wedermann afirmaba que Ma'at, que se convirtió en diosa, «fue adorada en una serie de templos en la forma de una mujer con el símbolo de la verdad [una pluma] sobre su cabeza. Además, la verdad concreta que habitaba en un hombre o deidad concretos podía encarnarse en una figura similar y este tipo de verdad se podía comer o beber, mientras que el rey la podía ofrecer a la deidad» (1914, pág. 91). Finalmente, y más importante, la posición relativamente menor de la diosa Ma'at en el panteón no parece ser lo suficientemente destacada como para representar la soberanía de un principio ordenado al cual los dioses, al igual que los humanos, están subordinados. Esto puede ser etnocéntrico, por supuesto. De todos modos, la consecuencia es que las representaciones de Ma'at como una mujer sentada con una pluma en la cabeza no eran las de una diosa, sino que deben considerarse como una simple personificación de una abstracción, muy parecida a las representaciones contemporáneas de la justicia. Su representación como hija de Ra, del mismo modo, puede haber sido una metáfora de la ineludible afirmación del orden inherente a los movimientos del sol. Puede haber, por supuesto, diferencias entre los diversos componentes de la población y en sitios diferentes en las distintas épocas en las que Ma'at fue adorada como una divinidad o vista como un principio al cual incluso lo divino estaba subordinado.

Ma'at eran «palabras que traducimos como "mentira", "falsedad" y "engaño", a lo cual Lichtheim (1971, pág. 145) añade que un término semejante, *isfet*, generalmente significa "erróneo", pero algunas veces transmite el sentido ampliado de [...] "caos"».

Ya que lo erróneo, la mentira, el caos, el engaño, son posibles, Ma'at, como el Logos de Heráclito, debe ser completado y conservado por dioses y humanos. Ya hemos observado que la responsabilidad por la conservación de Ma'at en el ritual correspondía cada día al dios Ra, y era él quien, a lo largo de su reinado, había de hacer que su país prosperase «mediante los designios de Ma'at». Pero podía fracasar. Durante los disturbios de la época media, el profeta Ipu-Wer invoca al faraón, al que considera responsable del alboroto de la época:

> *Hu*, *Sia* y Ma'at están contigo. [No obstante] es confusión lo que has extendido por todo el país junto con el ruido del tumulto. Mira cómo uno usa la violencia contra otro. [Sin embargo] las gentes se ajustan a lo que has mandado (Frankfort 1948, pág. 48). Si tres hombres van por un camino, acaban por ser dos: la mayoría mata a la minoría. ¿Acaso el pastor [el faraón, que debe ser un «pastor» para su pueblo] ama la muerte? [...] Esto significa realmente que has actuado [?] para dar lugar a esta situación y que has dicho mentiras (Wilson 1951, pág. 115).

Una cosa es que el común mortal infrinja el Ma'at y otra que lo haga el faraón, que es divino, cuyo «discurso es el templo de Ma'at» y de cuya boca fluye el *Hu* (la expresión autorizada). Nos ocuparemos de esta forma especial de falsedad en el último capítulo.

Al igual que Ma'at impregnó el pensamiento egipcio antiguo, la idea de Asha configuró el zoroastrismo, que de una u otra forma domina en Irán desde la época de los reyes aqueménidas, en el siglo IV a.C.[8].

---

[8] El zoroastrismo es quizá mucho más antiguo. Las fechas del propio profeta Zoroastro no están claras; parece haber un gran desacuerdo entre los especialistas contemporáneos sobre cuáles es probable que fueran. Zaehner (1961, pág. 33) sugiere que vivió entre los años 628–551 antes de Cristo; esto parece reflejar la opinión de la mayoría de un modo general y aproximado. Boyce (1979, pág. 2), en marcado contraste, dice: «Es imposible [...] establecer fechas fijas para su vida, pero hay testimonios que indican que floreció cuando la Edad de Piedra estaba dando paso a la Edad de Bronce para los iranios, posiblemente entre 1700 y 1500 a.C., más o menos.»

hasta el triunfo del islam, mil doscientos años después. Sigue siendo profesado por los parsis, que sobreviven en unas pocas comunidades aisladas en Irán pero que se encuentran en gran cantidad alrededor de Bombay, donde vivían más de 115.000 a mediados de los años sesenta (Duchesne-Guillemin 1966, pág. 1). Como el Ma'at, Asha no es fácil de traducir. Como equivalente suyo se da habitualmente «verdad», pero con la estipulación de que engloba más de lo que normalmente quiere decir este término. Otras acepciones incluyen «el orden de las cosas», «orden verdadero», «lo Recto (incluyendo la idea de verdad) como fuerza cósmica», «la norma de una conducta decorosa», «la guía para todas las acciones» (Duchesne-Guillemin 1968, págs. 26 y ss.); «orden», «simetría», «disciplina», «armonía» (Masani 1968, pág. 79); «rectitud», «orden», «el medio» y «el Camino» (Orlin 1976, pág. 259). Windfuhr (1976, págs. 269 y ss.), como los demás, parece preferir una amalgama de verdad y orden. Es «una ley espiritual según la cual el universo ha sido formado y gobernado» (Masani 1968, pág. 79). Windfuhr observa que Asha «existía como el principio primigenio aun antes de la creación del mundo» (1976, pág. 277 n).

Asha es uno de los seis o siete[9] «Inmortales Santos», y es denominado algunas veces «Asha Vahishta», que Masani traduce como «mejor Orden» o «la más Alta Justicia», y que Duchesne-Guillemin da como «Verdad Excelente» (1966, pág. 137). Asha, junto con los demás Inmortales[10], era en ocasiones personificada como miembro del séquito de Ahura Mazdah, en Ormuz, la divinidad (Duchesne-Guillemin 1966, pág. 25), pero que también se consideraba, como los otros, un «Atributo del Ser Supremo» (Masani 1968, pág. 42). Estos Atributos o Seres estaban clasificados en el Gathas, el canon de himnos atribuidos al propio Zoroastro, pero la clasificación no está clara para los estudiosos contemporáneos. Los parsis vivos dan prioridad a Vohu Manah (Masani 1965, pág. 44) como la primera creación de Ormuz, pero dan una prioridad ética a Asha: «Respetar a Asha en cualquier mo-

[9] Siete, si se incluye al Altísimo, Ormuz; si no, seis. Masani habla de siete; Windfuhr, siguiendo a Isommel (1930), habla de seis.

[10] Los otros son Vohu Manah, Mente Buena; Khshathra, Poder Absoluto o Buen Gobierno; Armaiti, Devoción, Humildad; Haurvatat, Perfección, Integridad, Salud; Ameretat, Inmortalidad (de Masani 1968 y Windfuhr, 1976).

mento y en cualquier circunstancia es un deber que ha de imponerse a todo seguidor de Zoroastro. De hecho, todas las enseñanzas religiosas comienzan con este alfa y omega del credo. Es la Verdad Eterna, la Única realidad, que es el resorte principal de toda creación» (Masani 1968, pág. 79). Lommel (1930, pág. 14; citado por Windfuhr) también situaba a Asha en el puesto más alto. Windfuhr, en general, coincidiendo con ellos, comenta: «Asha existía como primer principio incluso antes de la creación del mundo; pero la creación es un acto mental [...] Asha se realiza a través de la creación. Para la creación de este mundo limitado por el tiempo y para su salvación, la mente es el principal motor, y con ella Vohu Manah [Mente Buena]» (1976, pág. 277 n). Asha, en esta formulación, está en una relación con la acción creativa de Vohu Manah, que es similar a la relación de Ma'at con Ptah. Como tal parece un ejemplo de forma primigenia corroborada en la creación, como se examinó en el capítulo 5. En los términos de este capítulo, es un ejemplo de Logos. En referencia a esta identificación, A. V. Carnoy escribió hace mucho tiempo que «existe [...] una curiosa semejanza entre la concepción de Asha (= Arta), "ley del universo", "ley moral, que se manifiesta en el fuego", y el primer principio de Heráclito, que es fuego, una ley de orden (logos), una ley moral (la perfección del hombre radica en ajustarse a la ley del universo) y una manifestación de la divinidad opuesta a la oscuridad» (1921, pág. 867).

Asha tiene otras pretensiones de primacía dentro del pensamiento zoroástrico. En primer lugar, es de importancia fundamental en las enseñanzas que se atribuyen al mismo Zoroastro, como se expresa en el Gathas. En segundo lugar, la idea de Asha es anterior al zoroastrismo. «De todos los Inmortales Municifentes (es decir, "Inmortales Santos", por ejemplo) que rodean y participan de la naturaleza de Ormuz [el Altísimo], solamente Asha es de origen demostrablemente indoiranio» (Zaehner 1961, pág. 35). Boyce (1979) también sitúa el origen del concepto como procedente de época indoirania.

Aunque Asha es el orden con arreglo al cual se creó y se conserva el mundo, es posible infringirlo. Lo que no se ajusta a Asha es Druj, que se traduce generalmente como «mentira», pero cuyo significado abarca mucho más. Entre ellos están también «engaño», «perversidad» «mal» (Masani 1968, pág. 45), «defecto», «pecado», «no observancia de la ley», como el equivalente del tantra védico (Duchesne-Guilleim, 1966,

pág. 27). Orlin (1976, pág. 259) observa que Druj como «mentira» engloba los conceptos de «injusticia», «desorden», «engaño», y «el no Camino». La mentira en sentido más amplio, que tiene al parecer más en común con las ideas egipcias de mentira, era para Zoroastro el principio mismo del mal, «no solo el adversario y la negación de Asha como verdad abstracta..., [sino] agresión contra o subversión del buen gobierno y del orden pacífico» (Zaehner 1961, pág. 34). «En las inscripciones de Darío, la Mentira es equiparada con "rebelión", con quienes subvierten el buen gobierno» (Orlin 1976, pág. 261). Asha debe ser conservada por los humanos. Todos los humanos deben ser *ashevan*, «seguidores de la verdad», pero son libres de ser *dregvant*, «seguidores de la mentira». En Irán sucede como en Egipto: la responsabilidad principal de conservar a Asha recae sobre el rey, «quien mantiene su reino con la confianza de Ormuz..., fuente y guardián de la Verdad y el Orden [...], suyo era el problema omnipresente de todos los príncipes: saber administrar según los principios de Autoridad que se consideran eternamente válidos en un mundo caracterizado por la inconstancia y la perturbación» (Orlin 1976, pág. 260). Pensamiento bueno, palabra buena, acción buena, la tríada que forma la base ética del zoroastrismo (Masani 1968, pág. 76), contribuyen a Asha, pero el culto es en sí mismo parte de Asha y se considera importante para su conservación. Se requieren diariamente a los zoroástricos cinco breves actos de devoción. Entre estos rituales está la lectura del Avesta[11], que se divide en partes que se disponen conforme a las fechas en las que hay que recitarlas (Carnoy 1921, pág. 865). Son periódicas y frecuentes unas liturgias más prolongadas. El «texto litúrgico esencial», por utilizar la descripción que de él hace Zaehner, es el Yasna, un elaborado ritual que requiere la recitación de setenta y dos capítulos del Gathas (Masani 1968, pág. 119; Zaehner 1961, págs. 91 y ss.). Este ritual puede configurarse como una expresión de los Postulados Sagrados Fundamentales zoroástricos. Todos los rituales tienen lugar en presencia de «fuegos sagrados», que son representaciones del Altísimo y de su atributo Asha; además, las relaciones entre los fuegos, de los cuales existían tres grados, representaban al parecer el «orden verdadero» de las relaciones políticas. Los fuegos más elevados, los fuegos de

---

[11] «Avesta» es el término colectivo para el canon de las escrituras zoroástricas.

Varahram o Bahram, eran los reyes de los fuegos y los fuegos de los reyes. En época sasánida se colocaban en pedestales parecidos a tronos con coronas superpuestas y que se representaban en las monedas (Boyce 1979, pág. 60, *passim*; Duchesne-Guillemin 1966, pág. 65, *passim*; Masani 1968, pág. 155, *passim*; Zaehner 1961, pág. 92 *passim*).

Hay acuerdo en que el Asha iranio y el Rta védico son casi idénticos en el aspecto conceptual. Las glosas que se dan para los Rtas recuerdan las del Asha y Ma'at: «ley del universo», «unidad de la naturaleza», «ley u orden cósmico», «ley universal y eterna», «orden», «lo correcto», «verdad» (Radhakrishnan y Moore 1957, *passim*). Rta domina en la parte existente del universo, el Sat, que es la morada de Dioses y Hombres. Hay también una parte «no existente» del universo, el Asat, una región de horror habitada por los demonios» (N. Brown 1972, pág. 260), en la que dominan Anrta, la mentira y el caos, la antítesis de Rta. Sat está continuamente amenazado por Asat, de la misma manera que Rta lo está por Anrta. La conservación de Rta está a cargo de los dioses, y es responsabilidad del hombre fortalecer a estos para esta tarea por medio del ritual y el sacrificio (Brown 1972, pág. 261). Tanto los humanos como los dioses tienen deberes que cumplir según Rta, y dentro de una sociedad estructuralmente diferente las distintas personas tienen distintas obligaciones. Ser verdadero, es decir, ajustarse a Rta, es cumplir las obligaciones del sector de la sociedad que a uno le corresponde o incluso la ocupación concreta de uno (Brown 1972, pág. 262, *passim*). En la India védica, Rta se manifiesta en el orden social, como Asha lo hacía en el orden social del antiguo Irán.

Los Vedas tienen gran antigüedad. Existen pruebas «que nos indican con bastante certeza» que el Rig Veda, más o menos en la ordenación en que ha llegado hasta hoy, estuvo vigente antes de Cristo (Radhakrishnan y Moore 1957, págs. 3 y ss.); algunos de los himnos que lo constituyen son tal vez mucho más antiguos. La gran antigüedad atribuida a la idea de Asha deriva en buena medida de su identidad con Rta, una identidad que no es solo conceptual sino también etimológica: ambos términos son cognados (Boyce 1979, pág. 7; Masani 1968, pág. 79; Zaehner 1961, pág. 35). Basándose en su estrecha relación conceptual y filosófica, tanto Boyce como Zaehner consideran que el concepto de Asha/Rta es de época indoirania. Boyce opina

que dicha época acabó cuando los protoindoiranios se separaron, identificándose ya como hindúes e iraníes, «tal vez en los comienzos del tercer milenio» (1972, pág. 2).

Hemos observado las profundas semejanzas entre algunas ideas antiguas, el Logos de la Grecia preclásica, el Ma'at del Egipto dinástico, el Asha del Irán preislámico, el Rta de la India védica y, anteriormente, el Nelli del Méjico antiguo. Todos ellos son términos empleados para el orden cósmico; cuatro de ellos son considerados como verdad al mismo tiempo que como orden; el quinto, Logos, afirma la verdad como uno de sus atributos inseparables. Armonía, unidad y eternidad son también aspectos de todos ellos. En Grecia, Irán, Egipto y posiblemente México parece haber sido en una u otra época objeto de divinización, pero en todas estas sociedades es también, y básicamente, un principio al cual están sujetas incluso las divinidades, un principio que se opone al caos y a la falsedad. En tres de los ejemplos, las nociones de caos, desorden, mentira, falsedad, error, se engloban en un solo término. Logos, Ma'at, Asha, Rta, y posiblemente Nelli requieren todos ellos para su compleción y conservación la participación o «seguimiento» de los humanos, que son libres de seguir también el *druj, anrta, isfet, doxa, idia phrónesis*. La ejecución litúrgica tenía una clara importancia en la expresión y mantenimiento de lo que en general estamos denominando Logoi en al menos tres de los ejemplos. Se desconoce la relación del Logos con la liturgia en la Grecia de la época de Heráclito, y su concepción fue quizá totalmente independiente del ritual, pero la asociación de la liturgia y el Logos en las épocas helenísticas es clara. La relación de Nelli con la liturgia tolteca, sin embargo, no lo es.

Si la atribución de una fecha indoirania a Asha/Rta es correcta, es posible que sea anterior a la aparición del estado y al desarrollo de la alfabetización en Irán y en la India. Sucede sin embargo que los ejemplos que he presentado proceden todos de civilizaciones arcaicas, sociedades organizadas como estados y alfabetizadas. Además, con la excepción de Nelli, prosperan en regiones más o menos adyacentes a lo largo de épocas coincidentes o sucesivas. Pero pueden encontrarse ideas similares en regiones alejadas del Mediterráneo Oriental y del Oriente Próximo antiguo, entre pueblos que no poseían la escritura ni la parafernalia del estado.

Podemos volver sobre el concepto sioux de Wakan-Tanka (que aparece también escrito como Wakan Tanka y Wakantanka).

Wakan-Tanka, tradicionalmente, «se ha glosado como "gran Espíritu" o "gran Misterio" (wakan, "sagrado", y tanka, "grande")» Powers 1975, pág. 45). «Sagrado» no es precisamente una glosa informativa, pero Powers analiza «wakan» en más profundidad, reparando en que, en su uso relativamente tardío, se aplicaba a los caballos (*sundawakan*, «perro sagrado»), a las armas de fuego («hierro sagrado») y al whisky («agua sagrada»). Estos ejemplos indican que el término conlleva una insinuación de lo radicalmente exótico o de lo que procede de fuera del mundo conocido, ya que se reconocía que las armas de fuego, el whisky y los caballos no eran indígenas. De manera más cierta, estos contextos nos dan idea de una eficacia de un género extraordinario, maravilloso o incluso (al menos en el caso de las armas de fuego y el whisky) oculto e incomprensible. La traducción de Wakan-Tanka como «gran Misterio» es avalada por esta interpretación. Frances Reed, una hablante nativa con formación filosófica occidental, lo confirma observando que «incognoscible» en el sentido de imposible de someter a análisis o descomposición constituye un aspecto del wakan (comunicación personal). La etimología proporciona otros significados. La raíz *kan*, según Powers (1975, pág. 47), proporciona las connotaciones de antiguo, viejo y perdurable»; Reed (comunicación personal) nos da acepciones relacionadas con estas: «inmutable», «dado», «lo que es». Podremos recordar la cita de Alce Negro ya sugerida en un capítulo anterior: Abuelo nuestro, Wakan-Tanka [...] tú eres el primero. Siempre lo has sido. Oh, Wakan-Tanka, tú eres la verdad». La verdad eterna nace de la fusión de lo primordial, lo perdurable e inmutable, por una parte, y de «lo que es», lo dado y lo verdadero, por otra.

Wakan-Tanka no solo es verdadero y eterno, sino que lo abarca todo. «Aunque singular en su forma, Wakantanka es colectivo en su significado. Wakantanka no está personificado, pero sí lo están algunos de sus aspectos» (Powers 1975, pág. 45). Existen dieciséis de estos aspectos, distribuidos en cuatro clases jerárquicas ordenadas, en cada una de las cuales hay cuatro miembros. El *Wakan akanta*, «el *wakan* superior», incluye el Sol, el Cielo, la Tierra, y la Roca. Humanos y Búfalos están en la tercera fase junto con, entre otros, los Cuatro

Vientos (Powers 1975, pág. 54). Como proclama Alce Negro, «nuestro Abuelo Wakan-Tanka, Tú eres todo».

Wakan-Tanka no solo lo abarca todo, sino que es una unidad. Como dijo a Walker su informante Espada en los primeros años del siglo XX, «Wakan-Tanka» es como dieciséis personas diferentes, pero cada persona es *kan*. Por tanto, todos ellos no son sino uno (Walker 1917, pág. 153). Por lo que respecta a la participación humana en esta Unicidad, Alce Negro reza así durante la construcción de una cabaña para tomar baños de vapor rituales:

> Venidos de Ti, somos parte de Ti y sabemos que nuestros cuerpos volverán a Ti [...] fijando este centro en la Tierrra yo te recuerdo a Ti, a quien mi cuerpo regresará, pero por encima de todo pienso en Wakan-Tanka, con quien todos nuestros espíritus se convierten en uno (J. Brown 1971, pág. 34).
> En última instancia no existe otra realidad que Wakan-Tanka (1971, pág. 42).

Esta generalidad y unidad del Wakan-Tanka, y su verdad y perdurabilidad esenciales, implican el concepto de un orden abarcador del mundo. El orden cósmico sagrado se representa entre los Sioux por medio del círculo. Como Tyon dijo a Walker,

> Los Oglalas creen que el círculo es sagrado porque [...] [Wakan-Tanka] hizo que todos en la naturaleza fuese redondo excepto la piedra. La piedra es el instrumento de la destrucción. El sol y el cielo, la tierra y la luna, son redondos [...] todo lo que respira es redondo como el cuerpo del hombre. Todo lo que sale de la Tierra es redondo como la raíz de una planta [...] El día, la noche, y la luna se mueven en un círculo por el cielo. Por ello, el círculo es un símbolo [...] de todo el tiempo (Walker 1917, pág. 000).

Las representaciones más grandes y más generalizadoras del círculo construidas por los Sioux eran los campamentos, denominados metafóricamente «aros sagrados». Este plan de campamento fue dado a los Sioux por la divina Joven Mujer Búfalo Blanco cuando les trajo la pipa (Powers 1985, pág. 81). Al tener un origen común, el círculo del campamento y la pipa poseen grados comparables de santidad. Otras representaciones circulares estrechamente identificadas con el Wakan-

Tanka incluyen la cazoleta de la pipa y los siete círculos, que representan los siete rituales principales, grabados en ella (J. Browm 1971, pág. 7). La planta de la cabaña para los baños de vapor rituales, que es redonda, junto con la «colina sagrada» con la que se comunica por un pequeño sendero, es un icono exacto de la pipa, y también lo es la Choza de la Danza del Sol con el *tipi* sagrado, con el que está comunicado por un sendero marcado con dieciséis ofrendas de tabaco. La planta del juego de bolas sagrado, el tipi sagrado y los emplazamientos preparados para las visiones son también circulares (Powers 1975, págs. 185 y ss.).

Características de estas representaciones circulares son sus centros, en ellos se enciende el fuego en las pipas y en los baños de vapor, se alza el poste sagrado en la Choza de la Danza del Sol, se cava el hoyo en el cual se sitúa el buscador dedicado a la búsqueda de la visión, desde ellos se lanza la bola en el juego sagrado, y allí se eleva el «tipi alargado» en el que tienen lugar los consejos y los bailes. El poste central de la choza del sol se asocia con este, el más *wakan* de los dieciséis Wakan-Tanka, al igual que el fuego. El sol y el fuego están asociados, entre otras cosas, con el conocimiento, y el conocimiento es iluminación. El paso de la oscuridad a la luz es un paso de la ignorancia al conocimiento. Encender la pipa y encender el fuego en la cabaña proporciona conocimiento al mismo tiempo que el vapor y el humo llevan las oraciones a Wakan-Tanka, y a las cosas inanimadas se les da aliento (Powers 1975, págs. 181–184). También es posible que quien se sitúa en el hoyo de visión se parezca al principio, en su ignorancia, al tabaco que se pone en la cazoleta de la pipa antes de encenderla. De manera similar, la bola que se lanza en el juego sagrado «representa a Wakan-Tanka, simboliza el conocimiento; el intento de las gentes de aprehenderlo representa la lucha de las persona sumergidas en la ignorancia por liberarse» (Powers 1975, pág. 103).

El círculo central es un símbolo sagrado omnipresente entre los Sioux. Del campamento dice Powers: «el círculo del campamento representaba la unidad y la solidaridad social. Todo lo que estaba dentro del [...] círculo [...] era irrefutablemente Olala [...] fuera de él estaban los enemigos, las incongruencias de la vida cotidiana, los malos espíritus y posteriormente el hombre blanco» (1975, pág. 41). Dentro estaban la seguridad y el orden, fuera el peligro y el desorden. El

círculo central, abarcador, unificador, natural, representa al Wakan-Tanka, representa el orden en el sentido de equilibrio, un «encontrar y mantener el centro mediante una conducta apropiada» (Reed, comunicación personal). El mundo se ve a menudo sacado del equilibrio, sin embargo. La fijación de su centro se afloja, la forma apropiada se sumerge en el desorden, el *wakan* se debilita. Según Brown (1971, pág. 4), el grado en el cual un ser o cosa es wakan «está en proporción con su cercanía a su [apropiado] prototipo; o mejor dicho, es proporcional a la capacidad del objeto o acto para reflejar de la manera más directa el principio o principios que están en Wanka-Tanka [...] que es Uno». Cuando el mundo está desordenado, «solo a través del ritual sagrado se puede alcanzar su armonía, y se puede restablecer al universo a su equilibrio apropiado» (Powers 1975, pág. 181). De la consecución de esta armonía se dice en ocasiones que es «crear redondez» (Reed, comunicación personal); las asambleas se reúnen casi formando un círculo. «Cuando los ritos sagrados se ejecutan adecuadamente, el universo común, un universo que se reconoce dominado por la tecnología del hombre blanco, se transforma en un universo sagrado, un universo dominado por el poder de Wakan-Tanka» (Powers 1975, págs. 201 y ss.).

En resumen, vemos que en Wakan-Tanka hay un concepto que tiene una gran semejanza con Ma'at, Rta, Asha y Logos. Wakan-Tanka, como ellos, es un orden verdadero, moral, eterno, armónico, abarcador y unitario. Es natural, pero puede ser transgredido por una conducta inadecuada. Debe mantenerse por medio de actos apropiados, especialmente la celebración de rituales. Al participar en rituales, las personas se convierten en parte de Wakan Tanka, completándolo mientras «siguen su logos». Al tiempo que dan energía y aliento al Wakan Tanka fumando la pipa, adquieren conocimiento del orden que es Wakan Tanka participando en los rituales.

Como en los casos del Ma'at, Asha y Logos, ha habido al parecer una tendencia a hacer al Wakan Tanka objeto de divinización. Aunque parece haber un acuerdo general en que Wakan Tanka no es un ser sensible sino un orden unificador de los seres, lo invocaban como si fuese una persona. En época reciente, en el diálogo con el hombre blanco, el Wakan Tanka venía a ser una glosa de Dios, incluso del Dios cristiano. Es más, un misionero afirma acerca de la condición religiosa

de los Sioux en 1866: «los cristianos se distinguen universalmente de los paganos en tanto que adoradores del Wakan Tanka, o, como nosotros decimos, el Gran Espíritu». Los paganos adoraban a Taku Wakan, «lo que es *wakan*», cosas *wakan* en su multitud (Pond 1989 [1866], págs. 217 y ss.).

El concepto de Wakan Tanka, habiendo aparecido como apareció en una sociedad tribal del Nuevo Mundo, no debe nada a las civilizaciones arcaicas del Viejo Mundo ni a sus concepciones. Surgió de manera independiente de ellas, pero quizá no de otras concepciones de los pueblos del Nuevo Mundo. Es posible que la idea general a la que apuntan los términos Ma'at, Asha, Rta, Logos y Wakan Tanka tuviese amplia vigencia en la Norteamérica aborigen en las variables formas denotadas de una serie de términos culturalmente específicos. Como observa Powers, el término wakan «se ha considerado análogo a los términos *orenda* de los Iroqueses, *pokunt* de los Shoshones, *manitou* de los Algonquinos, *naualo* de los Kwakiult, *yeke* de los Tlinguit y *sgana* de los Haida» (1975, págs. 46–47). También podremos recordar aquí el *hozho* navajo, que es al parecer algo diferente.

El término *hozho* es difícil de traducir, quizá porque, como dice Kluckhohn (1949, pág. 369), la lengua inglesa es pobre «en términos que tienen simultáneamente significado moral y teórico». La raíz *zho* parece conllevar un número indefinido de significados positivos, entre ellos bueno, favorable, belleza, perfección, armonía, bondad, normalidad, éxito, bienestar, beatitud, orden e ideal» (Witherspoon 1977, págs. 23 y ss.). La «glosa más cercana» del prefijo *ho*, según Witherspoon, podría ser «"entorno" en un sentido total». Como prefijo verbal, *ho* denota «(1) lo general en oposición a lo específico; (2) el todo en oposición a la parte; (3) lo abstracto en oposición a lo concreto; (4) lo indefinido en oposición a lo definido; y (5) lo infinito en oposición a lo finito» (1977, pág. 24). *Hozho*, pues, parece ser un principio ordenador general y omnipresente, infinito en su dominio, la verdadera manifestación de lo que *nunca* está en cosas o seres diferenciados en su separación, sino en la totalidad o unidad que surge de las relaciones apropiadas entre las cosas y los seres que juntos conforman el mundo. En tales relaciones *Hozho*, que comprende a la vez «el concepto intelectual de orden, el estado emocional de la felicidad, la noción moral de bondad, la condición biológica de salud y bienestar y la dimensión

Podrían aducirse fácilmente otros ejemplos de conceptos que tienen un parecido familiar con el Logos, Ma'at, Asha, Rta, Wakan Tanka y Hozho, pero la ubicuidad de estos conceptos en las sociedades tribales y en los estados, tanto en el Viejo Mundo como en el Nuevo, se ha demostrado ya quizá suficientemente. Por ello seré breve al observar que Stanner (1956) se ha referido a «El Sueño», el concepto fundamental de la metafísica de casi todos los pueblos cazadores y recolectores de Australia, como «un tipo de logos del hombre aborigen» (1956, pág. 159). Este Logos australiano se expresa en un mito que habla de la institución de las cosas —especies, paisajes, costumbres— en el Tiempo de Sueño, una época primigenia que tiene lugar al comienzo de la existencia, que todavía continúa (Stanner 1956, pág. 164; véase también Meggitt s.a.: *passim*). Como en el Logos de Heráclito, la unidad es un aspecto del Sueño pero, de nuevo como en el Logos, es una unidad de opuestos y antítesis (Stanner 1956, pág. 160, s.a.: 10). El orden cósmico que el Sueño constituye es esencialmente natural. De las religiones de los Murimbata, el pueblo aborigen en cuyo seno trabajó durante muchos años, dice Stanner que su «principio [...] era hacer que la vida carnal y la vida social fuese correlativa al ciclo espiritual. Pero la vida en la sociedad mundana y humana estaba siempre en función de ese ciclo y supeditada a él» (1956, pág. 165). La vida humana, equivale a decir, había de «seguir al Logos», un objetivo que se realizaba plenamente en el ritual. «Los ritos murimbata eran, en su nivel más básico, intentos de hacer que la vida social fuese correlativa con el plan y el ritmo del Cosmos. La ocasiones apropiadas para los ritos, es cierto, estaban "socialmente definidas", pero las definiciones estaban hechas en función de un inexorable ciclo cósmico con el que se ponía en correlación a los sistemas sociales» (1956, pág. 139). Es más, en el ritual, el sistema social se hace uno con el cósmico durante ese tiempo, porque cuando los hombres, al participar en el ritual, asumen los papeles de seres del Tiempo del Sueño, están penetrando en el propio Tiempo del Sueño (Gould 1969, pág. 109). La participación en los rituales no era simplemente devocional sino necesaria para la continuidad del sueño mismo y, así, para el mantenimiento del mundo y de lo que hay en él (Stanner 1956, pág. 168), como las especies de plantas y animales a cuya generación están dedicados muchos de los rituales de los aborígenes australianos. Solo haré

notar, finalmente, que el orden cósmico realizado en el ritual se tenía por absolutamente verdadero.

> Los Murimbata no habían descubierto aún que el hombre podía discutir la verdad o falsedad de los grandes acontecimientos que los propios hombres habían originado. Existía una autoridad, divina, pero consecuencia de las cosas que les ocurrían a unos seres más grandes que los hombres corrientes o eran hechas por ellos. Lo que se originaba era *murin daitpir*, «palabras verdaderas». La verdad, una vez mostrada, seguía siendo un dato (Staner 1956, pág. 169).

Entre los Walbiri, nos cuenta Meggitt:

> Existen normas sociales explícitas, que por lo general todo el mundo obedece; las personas describen libremente la conducta de los demás en la medida en que se ajusta a ellas o se desvía de ellas. La totalidad de las normas expone la ley, *djugaruru*, un término que puede ser traducido como «la línea», o «el camino recto y verdadero». Su connotación básica es un orden correcto moralmente establecido (sea de los planetas o de las personas) respecto del cual no debe haber divergencia alguna [...] la ley es en sí misma un valor básico, pues se cree que distingue a los Walbiri de todos los demás pueblos, que son en consecuencia inferiores. Como la ley originó el Tiempo del Sueño, está fuera del cuestionamiento crítico y del cambio consciente. La filosofía totémica afirma que hombre, sociedad y naturaleza son componentes de un único sistema, cuya fuente es el Tiempo del Sueño; por ello, todos están sometidos a la ley que es coetánea del sistema (1967a, págs. 252–253).

Verdad, unidad, perdurabilidad y orden parecen ser tan inherentes a las concepciones de los Sueños australianos como a los Logoi de América del Norte y del Viejo Mundo.

Sólo mencionaré para finalizar la palabra maring *nomane*. *Nomane* tiene un aspecto personal, o mejor dicho es un elemento de la personalidad total del individuo: un chamán en trance manda su *nomane* a la casa de la Mujer Humo durante una sesión; y el *nomane* de una persona sobrevive a la muerte. El término puede referirse también al pensamiento, idea, opinión o intelecto de un individuo, con una impli-

cación de corrección, propiedad o sabiduría. El pensamiento estúpido, egoísta o intrigante no es *nomane*. El término también tiene un significado más general. Las personas hablarán de «nuestro *nomane*», el *nomane* de los Maring, designando así la tradición o la cultura maring. Incluye convenciones matrimoniales, prácticas hortícolas, magia —sobre todo la asociada a la guerra—, conformidad con las normas de reciprocidad y en general la manera adecuada de hacer las cosas. Se representa y ejerce en la ejecución de los rituales que comprenden el ciclo *kaiko* de la guerra. No estoy seguro, pero pienso que el pensamiento individual puede ser considerado como *nomane* si se ajusta o sigue al *nomane* en su sentido general. Sería verosímil considerar el *nomane* como una variante melanesia del Logos.

Los órdenes establecidos en las liturgias de una serie de sociedades tienen similitud con el orden que Heráclito llamaba «Logos». Puede no obstante parecer que, a pesar de su similitud, la asociación que he propuesto falsea o distorsiona el concepto de Heráclito. Para él y para quienes lo seguían, el Logos no era convencional. Al menos no está claro que su validez dependiera de su aceptación, y tal vez se pensaba que dominaba fuese comprendido o no. No era un orden convencional, ni siquiera un orden naturalmente constituido, sino un orden que constituía tanto naturaleza como convención. Como tal, era un absoluto que los sabios intentaban comprender —descubriendo su inmutabilidad bajo el cambio superficial del mundo, o escuchando las armonías que vibran en las tensiones del mundo o incluso ocultas bajo sus desórdenes— con el fin de seguirlo, que es lo mismo que decir para vivir con arreglo a él.

Los órdenes representados en la liturgia, por el contrario, no son constituidos naturalmente sino interpretados convencionalmente. No pueden ser descubiertos empíricamente en la naturaleza sino que deben ser establecidos performativamente en la sociedad. Podría parecer, por tanto, que aquello que es constituido por un orden litúrgico no es exactamente un Logos, sino un pseudo-Logos.

La oposición entre lo que es constituido naturalmente y lo que es interpretado performativamente es desde luego falseada por un ritual de prestidigitación (al cual hemos hecho referencia en más de una ocasión) en el cual los productos de las performativas se convierten inmediatamente en *denotata* de constativas. Esta transformación actúa

en la relación de todo orden litúrgico en su totalidad con su correspondiente Logos, como también con los objetos metafísicos en general. Aunque los órdenes litúrgicos son construcciones, el orden que representan no es más entendido como invención que el de un Logos filosóficamente concebido. Solo esto podría ser ya suficiente para rechazar esa objeción, pero esas objeciones se basan en una oposición que parece fundamental a la condición de la especie; por ejemplo, la oposición entre lo descubierto y lo construido requiere un examen más detallado.

En primer lugar, si se concibe que el Logos lo abarca y lo integra todo, como se hace evidente en afirmaciones como «es sabio estar de acuerdo en que todas las cosas son una», no es simplemente un objeto, ni siquiera un objeto divino que, diferenciado de los humanos, debiera ser comprendido por estos, o un principio que debieran obedecer. Es más bien un orden del que los humanos forman parte. Pero, en la medida en que por elección, error o ignorancia, los humanos, absorbidos por la *doxa* o *idia phrónesis*, pueden actuar contra el Logos para producir *sarma*, el Logos puede quedar incompleto o incluso quebrarse, no simplemente quedar incomprendido, sino sin realizar o infringido. Como los humanos pueden tomar una decisión distinta de seguir al logos, su compleción y su conservación requerirán que los humanos actúen para unirse a él o participar de él. En la terminología de Heráclito, los sabios están de acuerdo con él. Este acuerdo no es sabio simplemente porque sería insensato estar en desacuerdo, como lo sería negar los efectos que podemos observar en una ley constituida naturalmente (como la de la gravedad), sino porque la sabiduría reconoce la fragilidad del mundo y los humanos dependen de la integridad de ese mundo frágil. El término acuerdo tiene, por supuesto, un significado cercano al de aceptación, y si la aceptación es un requisito previo para la compleción del Logos abarcador, el Logos posee fuerza moral así como la fuerza de la ley natural. Al igual que el Logos puede ser concebido para constituir la naturaleza, también podría constituir la moralidad, y por tanto la sociedad humana. Aun concebido desde un punto de vista tan clásico, el Logos no podría conocerse totalmente por medio del descubrimiento en la naturaleza, pues aunque la moralidad es a menudo falsificada como natural debe ser interpretada, es decir, concebida y establecida. Ya he comentado

que esta interpretación tiene lugar, o al menos se completa, en la liturgia (aunque quizá no solo en ella) y así la moral llega a conocerse según queda establecida. Las liturgias se hallan en una relación epistémica además de constitutiva con los aspectos morales de los órdenes que revelan conforme los representan.

El Logos debe ser interpretado, y la responsabilidad humana de interpretarlo una y otra vez en el ritual es evidente en algunos pueblos, como ya hemos visto. Pero ni el Logos de la concepción clásica ni los Logoi establecidos por los innumerables órdenes litúrgicos que el mundo ha conocido son, ni podrían ser, «simples interpretaciones» que surgieran de un deseo indisciplinado o de una libre fantasía. Si la armonía es un aspecto de un Logos integrador, el Logos no puede ser arbitrario, ya que la armonía debe suponer una adecuación de la convención a unos fenómenos naturalmente constituidos —leyes, procesos y demás— que ni la convención puede suplantar ni la acción humana alterar. Estos fenómenos, por ello, pueden poner límites a la convención y a su establecimiento, límites que los propios procesos de establecimiento hacen después apropiados. Los órdenes litúrgicos, como hemos visto, pueden incluir entre sus interpretaciones las de los fenómenos naturales, en especial el crecimiento, el deterioro, la estacionalidad y las características orgánicas de las especies. Sin embargo, la importancia de lo natural puede quedar atenuada en las liturgias de las religiones mundiales, pues sus pretensiones universales no pueden ayudar sino a separarlas hasta cierto punto de los detalles del entorno, a menudo con algún coste. Las religiones mundiales no trascienden a la naturaleza; sus variantes regionales reconocen, a veces, detalles de la geografía local. Al menos sus liturgias comprenden, no obstante, la relación entre la parte, constituida por el ejecutante, y el todo, constituido por el orden que aquel ejecuta. Esta relación parte-todo puede constituir no solo la fundamentación experimental del pensamiento ecológico y cosmológico, sino también del compromiso ecológico y social. Los Logoi y los órdenes litúrgicos se encuentran en la intersección entre la ley natural y la interpretación convencional, una intersección en la que se manifiestan muy claramente algunas dificultades fundamentales de las especies. Como ocurre con todas las demás especies, los humanos vivien en un universo gobernado por leyes que no pueden alterar, ni siquiera comprender en su totalidad.

Como todas las demás especies sensibles, actúan en ese mundo con arreglo a sus interpretaciones de él. A diferencia del resto de las especies, cuyas interpretaciones están limitadas por la carencia de lenguaje, deben establecer esas interpretaciones por sí mismos, aunque su naturaleza solo los aparta de una manera muy poco firme de la construcción de necedades autodestructivas e incluso capaces de destruir el mundo. Estas interpretaciones pueden estar iniciadas no solo por el carácter incompleto y las imperfecciones de su descubrimiento, y por los errores deliberados e interesados de la *idia phrónesis*, sino también por el antropocentrismo, por la *idia phrónesis* de grupos o sociedades que instauran dichos errores, o incluso por la especie en su conjunto, contra el resto del mundo, del cual dependen. Volveremos sobre la falsificación del Logos en el último capítulo.

12

Lo numinoso, lo santo y lo divino

Tal como dijimos en el primer capítulo, lo santo tiene dos[1] constituyentes fundamentales: lo sagrado, su componente discursivo, lógico, aquellos de sus aspectos que pueden ser expresados en el lenguaje, y lo numinoso, su componente no discursivo, no lógico, afectivo, es decir, aquellos de sus aspectos que no se pueden expresar en palabras sino que, por el contrario, se experimentan sin expresión verbal.

Este capítulo se ocupará principalmente de lo numinoso y, posteriormente, de lo divino, pero como en este libro nos hemos centrado hasta ahora en lo sagrado, el poner en primer plano lo numinoso constituirá una especie de transición. Hemos tenido desde luego breves encuentros con lo numinoso, sobre todo en su manifestación más habitual, la *communitas*. Sin embargo, tal vez sea útil hacer un breve balance antes de avanzar, con el fin de situar mejor los actuales debates en los precedentes.

En el capítulo 9 se argumentaba que el *locus* de lo sagrado en los sistemas de discurso religioso se encuentra en ciertas expresiones etiquetadas como Postulados Sagrados Fundamentales, enunciadas en el ritual y algunas veces también en otras instancias. Estas expresiones son singulares debido a que son en general[2] completamente imposibles de falsificar y objetivamente imposibles de verificar, y sin embargo se consideran incuestionables. Planteamos además que esta cualidad de incuestionabilidad es la esencia de lo sagrado. Lo que es más, se defi-

[1] Se citaron cuatro constituyentes de lo santo en el capítulo 1: lo sagrado, lo numinoso, lo oculto y lo divino. De ellos, lo sagrado y lo numinoso son fundamentales, lo oculto y lo divino son derivados.

[2] Algunos Postulados Sagrados Fundamentales pueden estar muy cerca de ser, si no falsificables, al menos vulnerables a la invalidación. Acuden a mi mente los que proclaman la divinidad de los monarcas vivos.

nió lo sagrado como una cualidad de incuestionabilidad atribuida por las congregaciones a unos postulados que son, por su naturaleza, imposibles de verificar desde un punto de vista objetivo y absolutamente imposibles de falsificar. La santidad es, así, una cualidad del dicurso, y no de los objetos o seres que constituyen los significados de ese discurso. No es que Cristo sea sagrado. Es tal vez divino, pero eso es otra cuestión. Es el discurso —el ritual y el de las escrituras— el que afirma que su divinidad es sagrada.

Los Postulados Sagrados Fundamentales en sí son, por lo general, pobres en significados materiales, o están incluso desprovistos de ellos; algo parecido sucede con respecto a la trascendencia social explícita[3]. Por ejemplo la frase «Dios Nuestro Señor, el Señor es Uno», que es el postulado sagrado fundamental del judaísmo, no contiene un solo término material, ni proporciona directrices sociales explícitas de ningún tipo. Sin embargo, siendo esencialmente endebles o incluso vacíos como podrían parecen, el *Shema* y otros Postulados Sagrados Fundamentales sirven como fuentes de las que la santidad fluye a otras expresiones: prescripciones para rituales y tabúes, mandamientos éticos, juramentos que certifican, votos y pactos, declaraciones de autoridades que establecen (cuyas directrices son santificadas por derivación). Estas expresiones derivadas sí que incluyen términos materiales y sociales, y tienen una repercusión directa en la regulación de asuntos sociales y materiales.

En su fluir de los Postulados Sagrados Fundamentales, la incuestionabilidad generalizada se transforma en unas cualidades estrechamente relacionadas con ella pero más específicas, como la veracidad, la propiedad, la corrección, la moralidad y la legitimación. La santidad escapa así de los confines de la religión, en sentido estricto, para difundirse por buena parte del discurso general de la sociedad, aunar los órdenes que hemos denominado Logoi y, a un nivel más básico, aminorar los vicios, la mentira y la alternativa inherentes a las virtudes del lenguaje. La santidad, es razonable creer, es tan antigua como el lenguaje, como la manera humana de vivir, y ha sido crucial para dicha manera de vivir. De hecho, no sería quizá excesivo sugerir, o

[3] Todos los Postulados Sagrados Fundamentales tienen trascendencia social porque ofrecen una base para distinguir a quienes los aceptan de quienes no los aceptan.

incluso afirmar. que la relación de los Postulados Sagrados Fundamentales con el mundo social humano es análoga a la relación de las leyes de la conservación con el mundo físico. Ambos son fundacionales.

En el capítulo 9 planteábamos que la definitiva incuestionabilidad de los postulados sagrados fundamentales está en función de su expresión en el ritual, más concretamente, es producto de la invariabilidad litúrgica. Anteriormente se había argumentado (en el capítulo 4) que la ejecución de un orden invariable codificado por alguien que no es el ejecutante constituye una aceptación de ese orden por su parte. Aunque esa aceptación no significa necesariamente creencia en los contenidos del orden ni garantiza unas acciones ajustadas a él, sí que establece una *obligación* para atenerse a él y un acuerdo de que las acciones de uno se juzguen con arreglo a él. En el capítulo 9 propuse también que esa aceptación equivale a un acuerdo de no cuestionar ese orden o el Postulado Sagrado Fundamental que expresa. Tales acuerdos de no cuestionar constituyen sin duda una base de la incuestionabilidad.

Una segunda base de la incuestionabilidad, también producto de la invariabilidad canónica, nos ha sido revelada por la teoría de la información. La información, en un sentido técnico, es lo que reduce la incertidumbre. Es teóricamente mensurable, siendo su unidad mínima el *bit*, que es aproximadamente la respuesta a un pregunta «sí/no» o a otra «o bien/o bien» cuando las alternativas sean igualmente probables. En la medida en que un canon es invariable, su representación no puede reducir la incertidumbre entre las alternativas, ya que no se representa ninguna alternativa. Por ello, en la medida en la que un canon es invariable, está desprovisto de información. Decir, sin embargo, que un canon no contiene información no significa que carezca de significado; el significado de la falta de información es la certidumbre. El ritual, más concretamente la invariabilidad canónica, es una manera de «decir verdaderamente» los referentes de los Postulados Sagrados Fundamentales convirtiéndolos en un ser metafísico, poniendo del revés la teoría de la verdad basada en la correspondencia. La certidumbre de la que el ritual imbuye a los Postulados Sagrados Fundamentales es la segunda base de la incuestionabilidad sagrada.

Vale la pena dedicar un momento a reconocer la invariabilidad canónica o incluso quedarse maravillado con ella. Vemos, de manera

notablemente irónica, que el mismo aspecto del ritual que lleva a los estrictamente pragmáticos, a los hiperracionales, a los inmoderadamente positivistas a descartarlo como «mero ritual» hace posible una aceptación pública formal, y proporciona los medios para inventar lo sagrado. Como tal puede que sea indispensable para el establecimiento de Logoi. No hay manera de saberlo, pero si, como se sugirió en el primer capítulo, lo sagrado es tan antiguo como el lenguaje, la invariabilidad canónica, base de lo sagrado, es tal vez todavía más antigua, ya que la invariabilidad es tan característica del ritual animal como del humano; como mínimo es verosímil sugerir que lo sagrado surgió conforme las expresiones del lenguaje en desarrollo se iban ajustando y subordinando a una forma ritual dominante entre nuestros antepasados preverbales.

Sin embargo, por importante que sea la invariabilidad canónica, uno tiene la impresión de que el lenguaje y la forma humana de vida tienen que basarse en algo más que un truco de la teoría de la información y de la teoría de los actos del habla. Sabemos además por nuestra propia experiencia que la significación del ritual no se agota en su contenido racional o discursivo, y que sus significados más distintivos no son enteramente discursivos o no son discursivos en modo alguno. También podemos recordar que en el capítulo 11 se citó a un comentador moderno del concepto heraclitiano Logos en su afirmación de que mientras que el orden es él mismo racional, su aprehensión no es meramente «teórica» o racional. «Exige un hombre», dice Kleinknecht (1967), lo cual equivale a insinuar que su aprehensión es hasta cierto punto irracional. Lo numinoso no racional constituye la tercera base de la incuestionabilidad.

Aunque lo numinoso no está limitado al ritual, el ritual es su *locus* más usual en forma de *communitas*, como se describe en el capítulo 7. Después de una introducción a las formulaciones de William James y Rudolph Otto (con una alusión a Durkheim y un examen más detallado de la *communitas*), abordaremos algunas características comunes de la consciencia que constituyen la base de lo numinoso y pasaremos al estado de unificación al que James y otros han denominado «gracia».

1. La experiencia religiosa y lo numinoso en William James, Rudolph Otto y Emile Durkheim

El término «experiencia religiosa» alcanzó difusión general debido a William James (1961), una obra basada en las Conferencias Gifford que se celebraron en la Universidad de Edimburgo entre 1901 y 1902. Las «variedades» de las que James habla no son tan variadas como podrían haber sido, ya que el autor estaba interesado principalmente por el cristianismo y, dentro del cristianismo, sobre todo por la experiencia de la conversión y la iluminación. Hacía referencia al misticismo oriental, pero, aparte del caso de un judío relapso que tuvo una visión de la Virgen María en una iglesia vacía, centra su atención en las experiencias de los cristianos, en su mayoría protestantes, en soledad. Las repercusiones de los análisis de James son, sin embargo, más generales que los materiales a partir de los cuales se construyen.

James reconocía dos aspectos de la religión que se corresponden estrechamente con los dos aspectos de lo santo que hemos distinguido. Por una parte está la que él denominaba «religión institucionalizada», y por otra la «religión personal». La primera incluye bastante más de lo que su designación denota quizá, pues incluye en sí la teología así como la organización eclesiástica. Se compone de discurso e instituciones fundadas sobre el discurso, y como tal es esa parte de lo santo que en este libro hemos rotulado como «lo sagrado». El interés de James por la religión institucionalizada no era grande. Le interesaba principalmente la religión personal, ya que en su opinión la religión tiene su origen en la experiencia de los individuos y se mantiene siempre en lo esencial dentro de ella (J. Moore 1938, pág. 6). Hasta qué punto identificaba la religión con los procesos privados y psíquicos lo indica claramente la siguiente definición: «La religión [...] significará para nosotros los sentimientos, actos y experiencias de *los hombres individuales en su soledad*, en la medida en que estos comprenden que están en relación con todo lo que puedan considerar divino» (James 1961, pág. 426, cursiva mía)[1].

La insistencia de James en el individuo no era simplemente la elección de un psicólogo que desea permanecer dentro de su propia

[1] La edición a la que se refieren las citas es la publicada en Collier Books, 1961. Otra más reciente, con introducción de Jaroslav Pelikan, fue publicada por Vintage Books en 1990.

esfera. El autor consideraba que la religión personal era lógica e históricamente anterior a la religión institucionalizada. Es históricamente anterior porque las Iglesias se basaron en las religiones personales de sus fundadores (Moore 1938, pág. 4), así «la religión personal debe seguir siendo lo primordial, incluso para quienes siguen considerándola incompleta» (James 1961, pág. 442). En esta opinión el autor recibió medio siglo después algún apoyo de Anthony F. C. Wallace (1956), quien argumentaba que todas las religiones se han originado a través de movimientos de revitalización dirigidos por los profetas, guiados a su vez por sus iluminaciones privadas asumidas después por sus seguidores. Esto supone una prioridad tanto lógica como histórica[5].

La religión personal es lógica y fenomenológicamente anterior a la institucionalizada porque se basa en la *experiencia*, término que tiene para James un significado especial. La experiencia es uno de los dos aspectos de la consciencia, siendo el otro el «pensamiento». La «experiencia» se refiere a una aprehensión inmediata de las cosas. Incluye sensaciones, emociones y vagos «sentimientos de relaciones». Cubre el terreno general denominado «proceso primario» por los freudianos (Fenichel 1945, págs. 47 y ss.) y produce una forma continua de comprensión que James llamó «conocimiento asimilado» (1890 I, pág. 221). El «pensamiento», por otra parte, tiene una función instrumental intermedia entre la experiencia y la conducta (J. Moore 1938, pág. 14). Está fuera de la experiencia, pero se refleja en ella para producir la forma de entendimiento que James denominó «conocimiento acerca de» (1890, pág. 221). Aunque el «conocimiento asimilado» es fundamental, carece de expresión verbal. La experiencia, en el sentido de James, es no discursiva, una continua «corriente de consciencia» que no se

---

[5] James también parece haber desconfiado de la religión institucionalizada, considerándola fácilmente corrompida y potencialmente viciosa:

> Las vilezas que tan habitualmente se carga en la cuenta de la religión no son [...] casi ninguna de ellas, en absoluto imputables del todo a la religión propiamente dicha sino antes bien al malvado compañero práctico de la religión, el espíritu de dominio colectivo. Y los fanatismos son en su mayoría, a su vez, achacables al malvado compañero intelectual de la religión, el espíritu de dominio dogmático, la pasión por establecer la ley en forma de sistema teórico absolutamente cerrado. El espíritu eclesiástico [es decir, institucional] en general es la suma de estos dos espíritus de dominio; os ruego que no confundáis nunca los fenómenos de una nueva psicología tribal o colectiva que aquel representa con esas manifestaciones de la vida puramente interior que son el objetivo exclusivo de nuestro estudio (W. James, 1961, pág. 269).

puede comunicar con palabras. El «conocimiento acerca de» es producto del pensamiento, que es lógico, lingüístico y por utilizar un término que no era común en la época de James, digital en su naturaleza, al actuar sobre una experiencia que no es lógica, no es verbal y es analógica o continua en su naturaleza. «A través de los sentimientos [la experiencia], llegamos a relacionarnos con las cosas, pero es solo por medio de nuestros pensamientos como llegamos a saber acerca de ellas» (1980 I, pág. 222).

La religión personal es, pues, lógicamente anterior a la institucionalizada, porque esta se construye en el discurso, mientras que aquella se basa en la experiencia. La experiencia religiosa es una forma de experiencia, y toda experiencia es anterior a todo pensamiento. Si no existiese la experiencia religiosa no podría existir el discurso religioso, pero la experiencia religiosa, como ya hemos visto, no constituye, en el pensamiento James, el discurso religioso. La experiencia, al carecer radicalmente de expresión verbal, no puede informar sobre sí misma, y nosotros interpretamos nuestros sentimientos por medio del pensamiento discursivo. Esta función interpretativa corresponde al discurso religioso. «Concepciones e interpretaciones son así una parte necesaria de nuestra religión» (W. James 1961, pág. 339).

El hecho de considerar la experiencia religiosa anterior al pensamiento religioso llevó a James a derivar de ella las «concepciones e interpretaciones» de la religión: «La experiencia religiosa [...] engendra de una manera espontánea e inevitable mitos, supersticiones, dogmas, credos y teologías metafísicas, así como críticas de un conjunto de ellos por los adeptos a otro» (W. James 1961, pág. 339). Este pasaje es discutible. Indica que James negaba que el papel del pensamiento discursivo, el proceso social y las condiciones materiales tuviese mucha influencia en la formación de «mitos, supersticiones, dogmas, credos y teorías metafísicas», y que exigía a las sensaciones, emociones y «sentimientos de relación» de la experiencia religiosa un ejercicio de habilidad más formativo de lo que probablemente poseen. La relación entre los procesos primarios de la experiencia religiosa y «los procesos secundarios» (Fenichel 1945, pág. 49) del discurso religioso es más recíproca de lo que James creía, cuestión sobre la que volveremos. Por ahora, nos vemos obligados a reconocer una falacia en la concepción que James tenía de la «experiencia religiosa». Desde su punto de vista,

esta incluye más que la forma de consciencia incapaz de expresarse que él llamó «experiencia». El término «religiosa» es, después de todo, producto de la forma discursiva de consciencia que él denominó «pensamiento». La «experiencia religiosa» de James, por ello, incluye más que experiencias, pues se distingue de otros aspectos de la experiencia mediante un producto del pensamiento, a saber, el término «religioso». Esta posible falacia no debería llevarnos con todo a rechazar su descripción general de la propia experiencia religiosa.

James afirma explícitamente que no existe ninguna emoción específicamente religiosa: la expresión «experiencia religiosa» es simplemente «un nombre colectivo para los muchos sentimientos que los objetos religiosos pueden suscitar» (1961, pág. 40). Hay que distinguirla esencialmente de otras experiencias, es decir, por su relación con los objetos religiosos. Estos son cualesquiera objetos que se consideren como tales —dioses, por ejemplo— y a esta categoría él le asignó el término «divino»[6]. A pesar de estos repudios, James atribuyó sin embargo cualidades de una naturaleza notablemente específica a la experiencia religiosa y a los objetos divinos. «Tiene que existir algo serio, solemne y tierno en toda actitud que califiquemos de religiosa» (págs. 47 y ss.) y, como complemento, considera que el término «divino» se aplicará adecuadamente solo a una «realidad primaria a la que el individuo se siente obligado a responder de forma solemne y grave» (pág. 48). Sus predilecciones protestantes resultan evidentes aquí.

Términos como «solemne», «serio», «grave» y «tierno» son amables, incluso formales, pero pocas de las descripciones de la experiencia religiosa que el propio James ofrece son amables ni formales. Están, más bien, llenas de «entusiasmo» (pág. 50 *passim*) y también usa términos tales como «embeleso» y «maravilla» (pág. 225). Quienes son conmovidos por la experiencia religiosa no se someten meramente a lo divino; «abundan en acuerdo» y lo abrazan (pág. 52). Y no se limitan a aceptar el orden santificado por lo divino. Participan en él celosa,

---

[6] James dejó claro que el término «divino», tal como él lo usa, no supone personificación. «Cuando en nuestra definición de religión hablamos de la relación de los individuos con lo "que ellos consideran divino", debemos interpretar el término "divino" en sentido muy lato, denotando cualquier objeto semejante a Dios, ya sea una deidad concreta o no» (1961, pág. 445).

ardiente e incluso alegremente. Los santos «salen corriendo a abrazar los decretos divinos» (pág. 52); como dijo James, «la función principal de la religión» es «elevar la conducta [...] del cumplimiento del deber propio a la santidad».

El entusiasmo religioso, según James, se funda o se origina en un elemento más profundo de la experiencia religiosa que él llama «gracia». En estado de gracia los fieles abandonan a lo divino la responsabilidad de sí mismos, (pág. 233, *passim*). Seguir esta conducta de entrega, que antes no es posible, o lo es solo con gran dolor y a costa de una difícil renunciación, se hace fácil y alegre. El esfuerzo de voluntad es sustituido por un entusiasmo que no solo vence los impulsos que de otro modo debe domar el esfuerzo moral sino que en realidad consigue el enérgico apoyo de dichos impulsos. Volveremos sobre el tema de la gracia en una sección posterior. Por ahora nos limitaremos a reiterar que la «experiencia religiosa» de James supone una importante alteración del estado de consciencia. Mientras que en los contextos cotidianos el pensamiento domina a la experiencia, en ciertos contextos extraordinarios, de los que el ritual es el más común, el más frecuente, el más social y el más fiable, la experiencia se hace cada vez más persuasiva, subordinando al pensamiento o, en casos extremos, desplazándolo. Esto sugiere que la experiencia religiosa, o como diría Rudolph Otto, lo numinoso, puede manifestarse en una variedad de intensidades que abarca desde los sentimientos de quietud, solemnidad o veneración que muchas personas experimentan en sencillos oficios religiosos cotidianos hasta una profunda experiencia extática o mística.

La descripción de Rudolph Otto de lo numinoso difiere de la que hace James de la experiencia religiosa, si bien es compatible con ella. En su desarrollo en *Das Heilige* [*Lo Santo*] (1917, traducido al inglés como *The Idea of the Holy* [*La Idea de lo Santo*] 1923, segunda edición en 1950, [y en la edición española como *Lo Santo*]) es má formal, más elaborado y menos ligado al cristianismo. Lo «numinoso», como él denomina a lo que se vive en la experiencia religiosa (1950, pág. 7), es, dice el autor, la parte no discursiva, no racional e inefable de «lo santo», que en su totalidad abarca no solo la religión, sino que se aplica por transferencia a otra esfera: la de la ética (1950, pág. 6). Lo santo también posee un aspecto moral y racional, según Otto; lo numinoso es

«lo santo menos su factor o momento moral y [...] su aspecto racional en general» (1950, pág. 6). El aspecto moral-racional del análisis de lo santo que hace Otto se corresponde de manera general con la religión institucionalizada de James y con lo que hemos llamado lo sagrado y lo santificado. Es el contenido discursivo de lo santo y está formulado en lo que los freudianos llaman «pensamiento de proceso secundario», en líneas generales lo que James entendía por «pensamiento», en contraste con «experiencia».

Lo numinoso, según Otto, tiene aspectos subjetivos y objetivos. Lo subjetivo, insistía el autor, no es conceptual sino que se manifiesta primordialmente a través de lo que él llamó «sentimiento de la criatura». «Es la emoción de una criatura, sumergida y superada por su propia nada en contraste con lo que es supremo sobre todas las criaturas» (1950, pág. 10). Siguiendo a Schliermacher, opinaba que hay un sentimiento de absoluta dependencia que forma parte del sentimiento de la criatura. El sentimiento de ser absolutamente dependiente de una abrumadora fuerza numinosa supone que lo que se experimenta como numinoso es una presencia externa al yo (1950, pág. 11). El aspecto objetivo de lo numinoso es, pues, una implicación de su aspecto subjetivo. Lo «objetivo» está constituido por las características sentidas de lo que abruma a la criatura y de lo cual esta se siente absolutamente dependiente. El aspecto objetivo de lo numinoso, según Otto, guarda así relación con el aspecto subjetivo, de la misma manera que James afirma que la religión institucionalizada guarda relación con su religión personal. Lo subjetivo genera, por así decirlo, lo objetivo. El hecho de que esto se aproxime a lo tautológico no parece preocupar a Otto, tan poderosamente experimentó lo subjetivo.

Otto, teólogo como James, psicólogo y filósofo, se interesaba exclusivamente por el individuo, en el cual, después de todo, tiene que estar localizada la experiencia. Su análisis de lo numinoso no toma más en cuenta que el de James los contextos sociales de su aparición; pero no obstante guarda gran similitud en algunos respectos con la formulación que Emile Durkheim hace de los fundamentos de las concepciones religiosas en *Les formes élémentaires de la vie réligieuse* (1912, traducción inglesa, *Elementary Forms of the Religious Life*, 1915, *[Formas elementales de la vida religiosa]*). Como Otto, Durkheim afirma

que lo divino es experimentado por los fieles como algo que al mismo tiempo los domina y los sostiene, algo superior a ellos y más poderoso que ellos, y de lo que dependen (1961, págs. 236–255, *passim*). Como Otto, reconoce que lo divino tiene una fuerza moral y un aspecto racional, pero no se puede abarcar racionalmente, ni siquiera es plenamente comprensible. Antes bien se aprehende en la experiencia inmediata. A diferencia de Otto, Durkheim considera que los acontecimientos en los cuales está comprendido lo divino son las reuniones «efervescentes» del ritual. Para Durkheim, cuya formulación se basa en la etnografía aborigen australiana, *el contexto fundamental de la experiencia numinosa es social en lugar de individual*, y, además, las características sociales de los propios rituales constituyen las características del objeto divino. Dios, para Durkheim, es la sociedad falseada y glorificada. No hay que decir que al mantener esta opinión no coincide ni con Otto ni con James. Volveremos sobre Durkheim en breve.

El objeto numinoso es un *mysterium tremendum* en la famosa formulación de Otto (1950, capítulo 4). Es un misterio porque está más allá de la comprensión de las criaturas. Es inconmensurable con respecto a nosotros; como dice Otto es «totalmente otro» (1950, págs. 25 y ss.). Es *tremendum* porque, en primer lugar, es imponente en ambos sentidos de la palabra, pues inspira sobrecogimiento por una parte y temor por la otra. Es *tremendum*, en segundo lugar, porque posee *maiestas*, absolutamente todopoderosa y quizá totalmente absorbente (1950, págs. 20 y ss.). Es *tremendum*, en tercer lugar, por su «energía» o, como lo ha llamado el traductor de Otto, «urgencia». «En todas partes se reviste de [...] vitalidad, pasión, temperamento emocional, voluntad, fuerza, movimiento, excitación, actividad, ímpetu» (1950, pág. 23). Se experimenta en cierto sentido como si estuviese vivo. No es simplemente una abstracción sino un ser o, si no es un ser, es algo que posee ser, o está «siendo» activamente.

El *mysterium* de lo numinoso no es solo tremendo sino *fascinans* (1950, capítulo 4). Al tiempo que inspira sobrecogimiento y temor, es «singularmente atractivo» y «fascina con un poderoso encanto».

> El «misterio» no es [...] simplemente algo de lo que hay que maravillarse sino algo que embelesa [...] y además es aquello que abru-

> ma [...] [es] algo que cautiva y transporta [...] con una extraña atracción, que a menudo se eleva hasta llegar al punto de una embriaguez vertiginosa; es el elemento dionisíaco del Numen (1950, pág. 31).

Sin embargo, la experiencia de lo numinoso no es siempre dionisíaca. Las cualidades de amor, piedad, compasión y consuelo son elementos de su misteriosa fascinación, según Otto (1950, pág. 31); pero estas cualidades «naturales» no lo agotan. Para Otto, las experiencias de bienaventuranza, beatitud y felicidad son «algo más», algo no racional, indescriptible e incluso «inexpresablemente tranquilo» (1950, pág. 36). Este aspecto o forma de la experiencia religiosa se puede reconocer en algunos de los casos que James describe, en descripciones de prácticas místicas de la Pascua y, especialmente, entre los indios americanos que buscan tener visiones en soledad.

Durkheim insiste en lo extático o dionisíaco en su descripción de los efectos de la reunión ritual entre los aborígenes de Australia:

> El mismo hecho de la concentración [social] actúa como un estimulante excepcionalmente poderoso. Una vez que todos están juntos, se crea una especie de electricidad, como consecuencia de haberse juntado, que rápidamente los transporta a un extraordinario grado de júbilo. Cada sentimiento que se expresa encuentra sin resistencia un lugar en todas las mentes, que están extremadamente abiertas a las impresiones exteriores; cada uno refleja a los demás y es reflejado [...] y, como un sentimiento colectivo no puede expresarse colectivamente salvo con la condición de observar un cierto orden que permita la cooperación y los movimientos al unísono [...], gestos y gritos tienden a hacerse rítmicos y regulares; de aquí las canciones y danzas. Pero al adoptar una forma más regular no pierden nada de su violencia natural; un tumulto regulado siempre sigue siendo un tumulto [...] Esta efervescencia llega a menudo a tal punto que causa acciones inauditas [...] Están tan lejos de las condiciones normales de la vida [...] que tienen que situarse fuera y por encima de su moral habitual [...] Si a todo esto añadimos que generalmente las ceremonias tienen lugar por la noche, en una oscuridad atravesada aquí y allá por la luz de los fuegos, podemos fácilmente imaginar qué efectos tienen que producir estas escenas en las mentes de quienes participan en ellos (1961, págs. 246–248).

Durkheim nos proporciona la descripción de una fuerte experiencia numinosa originada en lo que Victor Turner, medio siglo después (1969), denominó *communitas*; experiencia que, como vimos en el capítulo 7, tiene probabilidades de generarse en el ritual comunitario. Los rituales comunitarios son indudablemente la forma de acontecimiento cultural más común en que se produce la experiencia numinosa. Es muy posible que William James y otros individuos espiritualmente sensibles sean capaces de experimentar experiencias numinosas de lo divino en soledad. Está claro que algunos nativos americanos encontraron lo numinoso en solitarias y arduas búsquedas de la visión, y que algunos individuos entrenados y disciplinados pueden llegar a alcanzar estados numinosos por medio de la meditación. Para la mayoría de las personas de la mayor parte de las sociedades, sin embargo, el camino a la experiencia numinosa pasa por la participación en el ritual comunitario, pues en el ritual comunitario la necesidad de una extraordinaria sensibilidad espiritual, o los preparativos y esfuerzos especiales que se requieren para la búsqueda de visiones o la meditación afortunadas, están regulados por las imperativas características del ritual mismo, sus *tempos*, su carácter repetitivo, su unísono, su singularidad, que conducen a muchos o incluso a la mayoría de los participantes desde el punto de partida de la conciencia mundana hasta la experiencia numinosa. Como los occidentales saben quizá demasiado bien, no todos los rituales comunitarios generan, o pretenden generar, las alteraciones de conciencia y sociedad que llamamos *communitas*, pero es en los rituales comunitarios donde la *communitas*, a menudo excitada, unas veces extática, otras llegando a los estados extremos denominados «trance», se experimenta con mayor frecuencia.

Una de las propiedades fundamentales de la *communitas* es el desdibujamiento de la distinción entre el yo y el otro, que, en el capítulo 7 y de nuevo en la descripción hecha por Durkheim en este capítulo, parece extender la autounificación característica de la experiencia numinosa e implícita en el entusiasmo de James más allá del yo, hasta la congregación o incluso hasta el mundo en su totalidad. Esta consciencia no discursiva de unicidad con el mundo es intrínseca a la *communitas* del ritual comunitario, aunque se origina de manera natural en el cultivo aislado de lo numinoso a través de la meditación, la con-

templación o la búsqueda de la visión. Puede decirse que la *communitas* constituye una confirmación no discursiva de la afirmación discursiva y racional del Fragmento 50 de Heráclito (G. Kirk 1954, pág. 65): «Escuchándome no a mí sino al Logos es sabio reconocer que todas las cosas son una».

La revelación de la oculta unicidad de todas las cosas y de la participación de uno en dicha gran unicidad es quizá el significado nuclear de la *communitas*. Es un significado de lo que hemos llamado «el orden supremo», que se origina no en la distinción ni en la semejanza sino en la unificación de la participación.

2. Orden, desorden y trascendencia

El hecho de que el orden manifestado en los órdenes litúrgicos constituya un orden elevado sobre lo generalmente dominante ya se ha examinado en el capítulo 7 especialmente, pero está implícito en la definición de ritual ofrecida al principio de esta obra, y ha constituido uno de sus fundamentos. La comprensión del orden realzado que se realiza en el unísono de la ejecución es, como mínimo, la percepción de una realidad alterada, pero también puede fomentar alteraciones en la percepción de esa u otras realidades. Volveremos en breve sobre las profundas consecuencias cognitivas y afectivas de la participación en el orden realzado del ritual. Primero debemos admitir que el unísono no es todo lo que se encontraba en el ritual, y que un orden puede ser transgredido al igual que realzado durante los rituales. En el capítulo 7 vimos, por ejemplo, que en la plantación del *rumbim* se infringen tabúes gastronómicos fundamentales para el pensamiento maring, así como hábitos sociales. En el pasaje antes citado, Durkheim alude a la transgresión de la prohibición del incesto en los rituales australianos. Los calendarios litúrgicos de Europa incluyen un tiempo para los carnavales, periodos durante los cuales se abjuraba del orden terreno y unos «reyes del desgobierno» presidían sobre un exaltado desorden. En África y en otros lugares se dan «los rituales de rebelión» (Gluckman 1954, Norbeck 1963), en los que se vilipendia a los gobernantes. En el núcleo de algunos rituales parecen reinar no el orden sino la hilaridad, la confusión, la agresión y el caos, expresados en hacer el payaso, el travestismo, los ataques contra los iniciados, la auto-

mortificación, la licencia sexual, la blasfemia y otras acciones indecorosas. Tal conducta podría constituir un reto, tácita o explícitamente, a los mismos cánones que la ordenan: Abraham (1973) sugiere que la «vitalidad» del ritual se origina en los enfrentamientos del orden y el desorden, para los cuales proporciona un escenario. Esto equivale a decir que los órdenes litúrgicos pueden incluir no solo cánones de orden sino también sus antítesis. En palabras de Abraham, «existe una proclamación simultánea del orden del mundo, tal como es visto por el grupo, y su (casi) absoluta negación» (1973, pág. 15).

La amenaza al orden conlleva la emoción producida por el peligro, y si uno es al mismo tiempo sujeto de ese orden y participante en el ataque contra él existen, además, las complejas emociones que supone la transgresión: vergüenza, culpabilidad, miedo, abandono, liberación y júbilo. De una manera aún más profunda, si se considera que el orden objeto de burlas, invertido, infringido o rechazado, organiza la realidad, entonces se ha transformado la propia realidad. Los cánones habituales de la realidad ya no son válidos y la consciencia está, en cierto sentido, alterada.

Los órdenes de la liturgia logran por lo general contener, e incluso sublimar, las emociones que ellos mismos generan, y pueden ser revitalizados o revigorizados mediante enfrentamientos con sus antiórdenes. Pero estos enfrentamientos pueden hacer algo más que revigorizarlos. Pueden ser también limitadores y correctivos. El rechazo del orden en el ritual es pocas veces absoluto, si es que lo es alguna vez, y aunque pueden ser negaciones del orden de este mundo, los órdenes litúrgicos tienen que ver normalmente con algo más que con el mundo de aquí y ahora. También proclaman un orden que trasciende al tiempo, un orden supremo o absoluto respecto del cual el orden temporal es meramente un orden dependiente. Son los aspectos temporales y no los supremos del orden los que están más expuestos a ser desafiados y los que parecen tener más probabilidades de ser desafiados por lo que aparentemente es un antiorden. Y es la naturaleza contingente y temporal de las convenciones la que queda expuesta al ridiculizarlas y transgredirlas. Al ser expuestas por lo que son, se impide que lleguen a ser supremas. Al rey que es ordenado por Dios se le dice —y también a todos los demás— que no es más que un hombre cuando se le pone en ridículo en nombre del mismísimo Dios. Los desafíos litúrgicos a lo temporal están al servicio de lo supremo, pues mantie-

nen en su lugar las convenciones de tiempo y lugar al demostrar que no son fundamentalmente sagradas, sino que solo están santificadas por lo fundamentalmente sagrado. Están por ello al servicio de la evolución, ya que facilitan el desechar convenciones ligadas al tiempo cuando los tiempos y los lugares cambian. Pero por el momento nos interesa sobre todo la cuestión de la experiencia religiosa y no la evolución y la adaptación, temas que serán considerados en los últimos capítulos. Aquí me limitaré a sugerir, de manera vacilante, que las transgresiones de los órdenes temporales, al señalar a órdenes fundamentales que residen más allá de sus manifestaciones terrenales, indican un camino hacia lo que se considera que trasciende el tiempo y el lugar; y que un sentimiento de trascendencia, en sí mismo numinoso, es quizá un elemento de la experiencia de las transgresiones rituales de los órdenes dominantes.

3. La gracia

El orden, el desorden y su transcendencia en un metaorden de algún género pueden reflejar formalmente la unión neurológica de opuestos esbozada en el capítulo 7. Estas unificaciones pueden ser de una clase general que incluya la unión de lo discursivo y lo no discursivo, y de lo sagrado y lo numinoso.

El sentido de la unificación de opuestos, de armonía con el universo, de unicidad con la congregación y con Dios nos lleva a lo santo, y a lo que William James y otros han llamado «gracia».

Si el término «numinoso» designa emociones y sentimientos, «conocimiento asimilado» y «experiencia directa» asociada con la práctica religiosa, lo numinoso no agota la experiencia religiosa ya que, a pesar de James, la experiencia en la religión no está, como ya hemos visto de pasada, compuesta en su totalidad por elementos no discursivos. La propia descripción que James hace de la gracia habla de una interpretación más general.

En estado de gracia, según James, la voluntad racionalmente guiada ya no tiene que batallar contra los impulsos animales no racionales para alcanzar objetivos morales. La voluntad es reemplazada por un entusiasmo que no se limita a suprimir dichos impulsos sino que pone sus energías al servicio de lo divino. En estado de gracia, los indivi-

duos pueden alcanzar nuevas alturas de comportamiento, porque sus conflictos internos se han reducido. La gracia, para James, es una reunión psíquica en la que la guerra entre partes del yo es sustituida por un concierto armonioso y entusiasta de la totalidad del ser que funciona en paz como uno. Dicha unificación, según la descripción de James, engloba algo más que las sensaciones, las emociones y los sentimientos de relación dispares que comprenden la «experiencia» en su sentido estricto. Entre los «decretos divinos», abrazados de manera entusiasta en estado de gracia, están los «decretos de divinidad», es decir, los significados de los Postulados Sagrados Fundamentales, que son expresiones del lenguaje. Los postulados pueden no representar la divinidad en toda su gloria, pero al menos la indican dándole nombre —Dios, Alá, Ormuz, Pta, Wakan-Tanka— y de esta forma proporcionan objetos que la experiencia puede revestir de numinosidad. Pero estos objetos no se encuentran conceptualizados en la experiencia inexpresable, sino en el pensamiento; y la experiencia que tienen de ellos los participantes no es anterior, sino posterior a su objetivación en el pensamiento. Esto puede decirse también, sin duda, del abrazo entusiasta de «los derechos divinos propiamente dichos», es decir, los mandamientos de una naturaleza éticamente racional que se considera decretada por Dios.

G. Bateson también denomina «gracia» a la unión de lo discursivo y lo no discursivo.

> Sostendré que el problema de la gracia es fundamentalmente un problema de integración, y que lo que hay que integrar son las diversas partes de la mente, especialmente los niveles múltiples, un extremo de los cuales se llama consciencia y el otro inconsciente. Por lo que respecta a la gracia, las razones del corazón deben integrarse con las razones de la razón (1972e, pág. 129).

Bateson cita conversaciones con Aldous Huxley como argumento a favor de este uso.

> Aldoux Huxley decía que el problema principal de la humanidad es la búsqueda de la *gracia*. Usaba este término en el sentido que él pensaba era el del Nuevo Testamento. Sin embargo, explicaba la palabra en sus propios términos. Sostenía —como Walt Whitman— que la comunicación y la conducta de los animales poseen una inocencia, una sencillez, que el hombre ha perdido. La con-

> ducta del hombre está corrompida por el engaño —incluso por el autoengaño— intencionado y por la afectación. Tal como Aldous Huxley veía la cuestión, el hombre ha perdido la «gracia» que los animales aún poseen.
> Desde el punto de vista de este contraste, Aldous sostenía que Dios se parece más a los animales que al hombre: Él es [...] incapaz de engañar y no susceptible de padecer confusiones internas. En la escala total de los seres, por ello, el hombre se encuentra como si estuviese desplazado lateralmente, y carece de la gracia que tanto Dios como los animales poseen (1972e, pág. 128).

Estemos o no dispuestos a unirnos a Huxley en su beatificación de los animales, su interés por el engaño se halla cerca de los problemas que esta obra pretende analizar, y apunta a un problema que quizá sea peculiar a la humanidad: la alienación de partes de la psique entre sí como consecuencia de la elaboración de la razón discursiva coincidente con la aparición del lenguaje. Sea lo que fuere, sea lo que pensemos de los animales, los humanos, según James, Huxley y Bateson, solo pueden alcanzar la gracia reuniendo elementos de la psique que el lenguaje enfrenta.

En estado de gracia, y en la experiencia religiosa en general, los sentimientos, emociones y presentimientos no discursivos aprehenden, envuelven o impregnan objetos del pensamiento discursivo. Lo numinoso y lo sagrado se unen para formar lo santo, que todo lo abarca. Al compartir su etimología con «todo», el término «santo» [en inglés: *whole/holy*] es apropiado para la designación de lo que engloba o integra los aspectos discursivos y no discursivos de la experiencia humana. Ambas palabras derivan del vocablo *hale* en inglés antiguo.

Las partes alienadas y unificadas del yo no son todo lo que se reúne en la santidad de la experiencia religiosa. La coordinación de personas en el ritual es a menudo mucho más estrecha que en las actividades cotidianas, alcanzando a veces niveles que parecen más típicos de la dinámica interna de los organismos que de los grupos sociales. Ejecutar un orden litúrgico es efectuar una unión con otros; los actos rituales que hacen que las razones del corazón y las razones de la razón sean una, pueden también unir con sus prójimos a individuos radicalmente dispares en uniones que parecen aproximarse, en cuanto a intimidad, a las de las células o los órganos de los organismos individuales.

4. Gracia y arte

Bateson, quien, como hemos visto, concebía la gracia de una manera similar a James, consideraba que el arte formaba «parte de la búsqueda de la gracia por parte del hombre». Arte y religión parecen ser viejos compañeros, incluso primigenios, y parece estar suficientemente claro que las representaciones que aparecen en el ritual pueden provocar emoción y afectar a la cognición a través de sus cualidades estéticas. Los mismos lugares rituales pueden ser obras de arte, y han sido desde tiempo inmemorial ornamentados con obras de arte. He mencionado ya las pinturas de las cuevas paleolíticas; entre los más verosímiles intentos de explicar los orígenes del arte están los que consideran que nació de la religión, o junto con ella. En el capítulo 5 se sugirió que la significación de los trabajos de arte en el ritual podía residir en los objetos producidos y posteriormente contemplados o manipulados, o en el acto de fabricación, o en ambos. Es convincente pensar que la realización de pinturas en palimpsestos que se han conservado desde el Paleolítico en los oscuros rincones de las cuevas fuese al menos tan importante como su posterior contemplación, y que, al ejecutarlas, los artistas estaban participando en actos de creación, o acaso de generación, en el seno de la Tierra.

Estén o no las raíces del arte en el suelo de la religión, o estén o no sus raíces y las de la religión en un estrato aún más profundo de la condición humana, muchos estudiosos han hecho notar no solo su asociación en la práctica, sino las similitudes entre sus efectos y cualidades evocadoras. Otto reconocía una asociación entre arte y religión. En *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries* (1909, traducción inglesa 1931) indicaba este autor que la experiencia religiosa puede brotar de la experiencia estética. «En nuestra experiencia de lo sublime y de lo bello vislumbramos el eterno y verdadero mundo del Espíritu y de la Libertad» (1931, pág. 93). El autor también afirmaba que el modo en que experimentamos el arte y la religión es similar. Lo hacemos a través de lo que Fries había llamado *Ahnung* o *Ahndung*, «un tipo de sentimiento perceptivo mediante el cual las experiencias más ricas son sometidas a alguna forma de entendimiento que sin embargo se reconoce como totalmente inadecuada para transmitir la riqueza de la experiencia misma. No se trata de un concepto sino de

un "presentimiento", de un atisbo de realidad oscuramente revelado en la experiencia» (J. Moore 1938, págs. 81 y s.).

La descripción de la experiencia estética que hace Susanne K. Langer (1953), aunque no trata explícitamente de relacionarla con la experiencia religiosa, ilustra la manera en la que el arte puede contribuir a la unificación psíquica que James, Huxley y Bateson denominan «gracia». Para Langer, el arte es «forma significante», y su significación es «la de un símbolo, la de un objeto sensorial altamente expresado, que en virtud de su estructura puede expresar las formas de experiencia vital que el lenguaje es peculiarmente inadecuado para comunicar» (1953, pág. 32). Ella dice «experiencia vital» haciendo referencia al «dinamismo de la experiencia subjetiva», que identifica con el sentimiento y la emoción. Su experiencia vital es, pues, afín a la experiencia de James. Como la «experiencia de James», la «experiencia vital» de Langer es inexpresable; pero el arte proporciona algo parecido a lo que aquel denomina «conocimiento acerca de» dicha experiencia. De hecho Langer utiliza esas mismas palabras. Los artistas, dice la autora, no nos comunican a través de su arte lo que James llamaría «conocimiento asimilado» de su propia experiencia vital, sino su «conocimiento acerca de» la experiencia vital. Dicho «conocimiento acerca de» no es en absoluto el mismo que el de James, sin embargo. Para él, el «conocimiento específico» es discursivo. Pero la comprensión estética —tanto la comprensión de los artistas como la de quienes se dedican a contemplar el arte— aunque a un paso de la experiencia, sigue siendo no discursiva. «Si pudiera deciros lo que significa —cuentan que dijo Isidora Duncan— no tendría ningún sentido bailarlo».

La diferencia entre el «conocimiento acerca de» de James y el de Langer viene ilustrada por el uso que hace esta del término «símbolo» en el pasaje que acabamos de citar. Siguiendo a Peirce (véase capítulo 2), hemos entendido que el término denota signos relacionados solo por convención o ley con lo que significan. En estos usos, las palabras son los símbolos fundamentales. Los símbolos en este sentido son la base del lenguaje y de la razón discursiva. Para Langer, sin embargo, la relación de lo que ella denomina «símbolos» con sus significados no es meramente arbitraria o convencional. Sus símbolos son por sí mismos «objetos sensoriales» cuya propia forma es significante. La relación metafórica o icónica, en la que la estructura del signo es similar a la

estructura de la significación, es la posibilidad más evidente pero no la única. Además, siguiendo la distinción de Skorupski examinada en la nota 3 del capítulo 8, el símbolo de Langer no se limita a *denotar* lo que significa. Lo representa. Como dice Skorupski (1976), «lo hace presente a los sentidos», que es lo mismo que decir que el significado es comprendido no solamente de manera racional, sino sensorial.

Dada su posición intermedia entre «los múltiples niveles de los cuales un extremo es denominado consciencia y el otro el inconsciente», es verosímil suponer que el arte religioso en todas sus formas tiene un papel especial e importante que desempeñar (aunque quizá no indispensable) en la «consecución de gracia», la unión de «las razones del corazón» con «las razones de la razón». El arte y la experiencia estética, según el relato aquí ofrecido, está a mitad de camino entre el pensamiento y la experiencia. La significación de una obra de arte se aprehende sensorialmente, pues las obras de arte tienen transcendencia discursiva. A menudo se representan objetos que podemos percibir a través de nuestros sentidos ordinarios, como en la pintura y la escultura, u objetos de la razón y el pensamiento, como en la poesía; hasta cuando una obra de arte no muestra, describe o representa ningún objeto físico ni de pensamiento, como en la música, tiene un contexto. Un modelo organiza la vidriera de la ventana de la iglesia, la música que se ejecuta y la danza que se baila, en una boda o en un funeral. Como el arte puede tener transcendencia discursiva además de significación sensorial, puede centrar las emociones que es claramente capaz de estimular sensorialmente en unos objetos designados en el mundo físico o en el ámbito del discurso.

Estas emociones, además de ser poderosas, en ocasiones parecen notablemente concretas: tristeza, alegría, solemnidad, certidumbre. Se pueden evocar sentimientos mucho más sutiles y más complejos, pero carentes de nombre o incluso innombrables. Los sentimientos concretos que se experimentan pueden por supuesto estar tanto en función del contexto ritual como de las cualidades estéticas del objeto mismo. El hecho de estar en un funeral tal vez sugiera a quienes están presentes que lo que ellos sienten al escuchar el canto fúnebre es pesar, pero lo que cada uno de ellos siente puede muy bien ser diferente. No importa. Para que una obra de arte tenga éxito no necesita suscitar la misma respuesta emocional en todos aquellos que la experimentan. Es

más, si la emoción no es, por su naturaleza, totalmente descriptible, ¿cómo puede nadie saber si otro siente como él? Es probable que todo el mundo responda emocionalmente a un objeto o acontecimiento concreto de manera muy diferente, ya que cada persona tiene una constitución racional y emocional singularmente condicionada. Lo importante es que la obra provoque una respuesta de algún tipo. Pero la significación discursiva de la obra en sí misma y su lugar dentro del orden litúrgico pueden así imponer tácita o explícitamente una designación común a las variadas respuestas de quienes la experimentan: seriedad, solemnidad, veneración, sumisión. Estas designaciones, a diferencia de los complejos, mutables y variados estados emocionales de los miembros de la congregación, tienen una clara significación social. No denotan emociones, sino lo que Radcliffe-Brown (1964, págs. 40 y ss.) denominó, más bien desafortunadamente, «sentimientos» que están a un paso de las emociones. Están llenos de emoción, pero son, no obstante, actitudes socialmente aprobadas referentes a objetos materiales, sociales o metafísicos. Si arte y ritual, y el arte en el ritual, tienen éxito, construyen «sentimientos» a partir de la materia naciente de la experiencia vital por una parte, y de los objetos de la razón discursiva por la otra. Apuntan a la gracia, o santidad, es decir, a la unión de los «múltiples niveles [de la mente], de los cuales un extremo es denominado consciencia y el otro lo inconsciente», guiando la experiencia hacia objetos de pensamiento concretos.

Me he estado refiriendo al papel que tanto el arte en sí mismo como el arte en el ritual pueden desempeñar en la unión de las «razones del corazón» con «las razones de la razón». Los dos no son equivalentes. Al contemplar una obra de arte en soledad, el individuo puede lograr, por un momento, un presentimiento de gracia. La experiencia será siempre, en cierto sentido, única y puede incluso ser individual en extremo. Sin embargo, si la obra de arte se encuentra en un lugar público, guía las emociones de quienes la contemplan hacia el mismo objeto y, aunque las sensibilidades que los espectadores aportan y las emociones con que responden a ese objeto diferirán, las integraciones que obtienen tendrán por lo menos algo en común. Si la obra de arte no es un objeto que esté siempre expuesto sino una ejecución que tiene lugar solo de manera periódica u ocasional, se añaden ahora unas dimensiones temporales a lo que hay de común en las experiencias

de muchos. En primer lugar, existe simultaneidad. Los ejecutantes centran la atención de quienes lo presencian en el mismo objeto y en el mismo momento. Existe al menos un rudimento de coordinación entre los testigos y los ejecutantes de estos acontecimientos. En segundo lugar, aunque los cuadros, las esculturas y los edificios son atemporales, hay cualidades temporales inherentes a todas las ejecuciones. Hemos examinado en profundidad las del ritual en el capítulo 6. La inclusión de dichas cualidades aumenta de manera notable el ámbito de lo que se comparte.

Finalmente, si la ejecución es un ritual, un ritual en el que participa la congregación, el sentimiento de comunidad se expande además exponencialmente, pues viene a englobar todo lo que está implícito en la participación colectiva. Los miembros de la congregación pueden experimentar cada uno los Postulados Sagrados Fundamentales no solo a través de sus ojos y sus oídos, sino brotando de su propio cuerpo en forma de canto, u obligando a la energía a entrar en su cuerpo a través del redoble de los tambores, que anima a sus miembros a danzar. La autounificación de la participación en el ritual es más completa que la de la contemplación estética, ya que engloba los procesos somáticos además de los mentales, y de esta forma puede introducir los actos y sensaciones del cuerpo en los cálculos de la mente.

5. El aprendizaje ritual

Las alteraciones de la consciencia que el ritual puede generar, no son por tanto simples efectos dionisíacos en sí mismos, sino que están, antes bien, al servicio de la organización o reorganización de conjuntos de interpretaciones que incluyen elementos y procesos discursivos y no discursivos. Están al servicio de la integración de los niveles mentales múltiples de los cuales un extremo es denominado consciencia y el otro el inconsciente, una integración que puede ser, para el novicio o aprendiz de un rito de paso, una síntesis novedosa, una comprensión más profunda y nueva del mundo.

Esta descripción sugiere que la manera en que se reorganiza la interpretación en el ritual difiere marcadamente del aprendizaje corriente. Anthony F. C. Wallace (1966, págs. 259 y ss.) indicó hace algunas décadas que el aprendizaje del ritual depende de la práctica y

del reforzamiento, no de la «ley del efecto» (como en el aprendizaje condicionante e instrumental) ni de la «ley de la repetición (como en la impresión)», sino de «lo que se podría llamar la ley de la disociación», que es «el principio según el cual [...] los elementos cognitivos y afectivos se pueden estructurar de manera más rápida y más amplia cuantos más impulsos perceptivos del entorno asociado con [...] el previo aprendizaje de otras materias se excluyan de la consciencia y cuantos más [...] nuevos impulsos inmediatamente relevantes para los elementos que van a organizarse estén presentes» (págs. 239 y ss.). «La reestructuración cognitiva y afectiva», o aprendizaje, del ritual tiene típicamente cinco fases, según Wallace. El primero, que él llama «preaprendizaje», precede al ritual (típicamente un rito de paso). El principiante puede tener algún conocimiento del propio ritual, pero más generalmente ha aprendido los derechos y obligaciones del rango al que el ritual va a promoverlo, y ha aprendido a valorarlos, ya estén asociados con la hombría, el casamiento o la salvación. En la segunda fase, la de «separación», los cánones de la realidad ordinaria se trastornan, y el estado de consciencia se ve alterado por medio de lo que ya hemos examinado con suficiente profundidad. Van Gennep habría reconocido la tercera fase, que Wallace etiquetó con el nombre de «sugestión», como liminal. El principiante disociado, en su estado alterado, bajo la influencia de sugestiones de otros, o incluso de sí mismo, «recombina [...] material cognitivo relevante para la nueva síntesis» no obstaculizado por las ideas cotidianas de la realidad y liberado de los hábitos mentales mundanos (pág. 241). Las nuevas síntesis pueden tener diversas profundidades y duraciones. Pueden ser relativamente efímeras, como en el caso de los cambios de talante temporales que sirven para centrar la atención en los rituales que preceden a actividades particulares, como la caza; o cambios irreversibles en creencias y valores, como en el caso de ritos importantes de paso o en rituales de conversión, como el bautismo voluntario adulto.

Las dos últimas fases del «aprendizaje ritual» pueden ser posteriores al ritual en el que originariamente tuvo lugar el aprendizaje. Wallace llama a la cuarta fase «de ejecución». En ella se invita al sujeto del ritual a «actuar con arreglo a la nueva estructura cognitiva». Esto puede ocurrir durante el mismo ritual pero, si el nuevo rango es permanente, puede ser que esta acción continúe a lo largo de toda la vida

del sujeto. La quinta fase es la de «mantenimiento». Las lecciones originariamente aprendidas tienen, como todo aprendizaje, probabilidades de desvanecerse, y es posible que tengan que ser reforzadas de vez en cuando. Nuevos rituales son un modo habitual, aunque no el único, de renovación (págs. 241 y ss.).

Teniendo en cuenta la importancia que la teoría psiquiátrica atribuye generalmente al aprendizaje que tiene lugar en los primeros años de la vida, es interesante constatar que los ritos de paso reducen típicamente al principiante a un estado de pseudoinfancia, o incluso a una condición pseudoembrionaria. Las fases en las que el aprendizaje ritual está más concentrado, la segunda y la tercera, son unas etapas en las que se utilizan gran variedad de técnicas para despojar al sujeto de su conocimiento cotidiano y de su identidad anterior. Entre la muerte ritual y el renacimiento ritual, es posible que se deje al principiante desnudo, sin nombre, silencioso. Puede sugerirse que todo lo que los principiantes aprendan en esta condición reducida o retrotraída lo aprenden con una profundidad y una aprehensión cercanas a aquellas con las que aprendieron lo esencial en sus primeros años. Esta aprehensión se refuerza y esta profundidad se hace aún más honda al convertirse en el centro de los procesos neurofisiológicos ritualmente inducidos que hemos examinado con anterioridad. Lo que se aprende en el ritual puede así anular, desplazar o transformar radicalmente las interpretaciones, los hábitos e incluso los elementos de la personalidad y del carácter establecidos en la primera infancia[7].

En este contexto resulta pertinente una sugerencia de Erik Erickson, que ha propuesto que la experiencia preverbal que el niño tiene de su madre se asemeja a lo que Rudolph Otto atribuye a la experiencia que el fiel tiene de Dios: la madre es misteriosa, abrumadora, superpoderosa, encantadora y atemorizadora. Es el aprender a confiar en ella, de la que depende totalmente, lo que hace posible el posterior aprendizaje del lenguaje y en realidad la continuada socialización. Esta confianza se aprende en lo que Erikson denomina «rituales diarios de nutrición y saludo» (1966), interacciones estereotipadas entre la madre y el niño que tienen lugar de manera fiable a intervalos regu-

[7] Parece claro que el tipo de aprendizaje del ritual que Wallace describe no es apropiado para aprender procedimientos triviales como plantar batatas, cuidar del ñame o rastrear la caza.

lares o a horas especificadas por las necesidades del niño. Con el desarrollo de la ontogenia, las emociones numinosas inicialmente asociadas a la madre se desplazan a otros objetos*.

Se puede sugerir, a la luz de la descripción de Erikson y de la pseudoinfancia dominante en algunos rituales, que el ritual rescata un estado que tiene su origen ontogenético en la relación que los niños en fase preverbal mantienen con su madre. Si es así, la base de lo numinoso precede al desarrollo de toda consciencia de lo sagrado o de lo santificado ya que, al ser discursiva, esta consciencia puede venir solo con el lenguaje. Hay también repercusiones filogenéticas. Si la ontogenia posee una filogenia y si la relación madre-hijo entre los humanos no es sino una variante del patrón de conducta de los primates o incluso de los mamíferos, es posible que la base de lo numinoso sea arcaica, anterior a la humanidad, y también que la religión naciera cuando lo sagrado incipiente, discursivo y convencional se enraizó en los procesos primigenios, no discursivos y emotivos de los mamíferos que en su forma posterior (cuando a su vez son vinculados por lo sagrado) denominamos «numinosos».

6. De nuevo acerca del significado y la significación

Dicen de los conocimientos aportados por la experiencia religiosa, quienes los han experimentado, que pertenecen a un orden de significación que excede a todos los demás. La naturaleza de esta significación es misteriosa, pero podemos al menos aproximarnos a ella.

La incomparable significación de la experiencia religiosa se asocia habitualmente a los Postulados Sagrados Fundamentales. Emana de ellos o apunta a ellos, o bien se halla oculta en sus profundidades. En el capítulo 9 sostenía que aunque ellos mismos carecen de términos

---

* La naturaleza bipolar de las representaciones rituales destacada por Turner (1973) y Campbell (1959, págs. 461 y ss.) es de gran importancia en la ontogenia. Dichas representaciones significan simultáneamente las concepciones cósmicas y sociales, por un lado, y la experiencia física y psicológica, por otro. Gracias a su mediación, se da a lo conceptual el poder de lo experimental, y a lo experimental la guía de lo conceptual. Lo experimental es «sublimado», es decir, se hace sublime, lo conceptual es «revitalizado» o se hace «urgente». La relación que hay entre forma conceptual y sustancia experimental en las representaciones que afectan a la ontogenia recuerda al relato de la creación ofrecido en el capítulo 5.

materiales, y son empírica y lógicamente imposibles de verificar, la invariabilidad de su expresión en el ritual los presenta como absolutamente verdaderos. Ellos, a su vez, santifican otras frases que sí incluyen términos materiales y que tienen participación en el funcionamiento de la sociedad. Certifican la veracidad del testamento y confieren a las convenciones, que de otra manera serían arbitrarias, corrección, propiedad, moralidad y legitimidad. Los Postulados Sagrados Fundamentales, a través del proceso de la santificación, se oponen así al poder disolvente de la mentira y de la alternativa, los dos vicios inherentes al lenguaje, y de esta forma posibilitan la construcción de sistemas sociales basados en convenciones especificadas en el lenguaje. Los Postulados Sagrados Fundamentales, de por sí incluidos en el lenguaje, constituyen la base en la que se apoya el uso de este.

Aunque los Postulados Sagrados Fundamentales son discursivos en su forma, y aunque constituyen la base de todo discurso, cuando procedemos a examinarlos encontramos que nuestro yo discursivo y racional está en apuros. Nos enfrentamos con unos términos que carecen de significados materiales; las relaciones entre ellos pueden ser paradójicas. ¿Qué significa decir «Dios nuestro Señor es Uno? ¿O que el Señor es Tres, o que «Todas las Cosas son Una», o que «Wakan-Tanka engloba todas las cosas»? En los Postulados Sagrados Fundamentales, que se consideran carentes de toda alternativa y por tanto ciertos, el significado discursivo puede enrarecerse hasta alcanzar un punto cercano a la falta de significación discursiva. Los Postulados Sagrados Fundamentales se hallan en los límites del significado discursivo y la racionalidad. Pueden considerarse como Primeras Palabras o Palabras del Primer Ser; pero en cualquier caso constituyen un misterio, y su carácter paradójico o de otro modo irreductiblemente enigmático afirma que la razón no puede por sí misma comprenderlos; que la única manera de llegar más allá de ellos con algo parecido al lenguaje es reincidir en cantos o sílabas sin sentido. Podemos recordar aquí la descripción mística judía de lo fundamental como «la falta de significado que abarca todo significado» (Scholem 1969).

Aunque los Postulados Sagrados Fundamentales están desprovistos o casi desprovistos de significado discursivo, no lo están de todo significado, pues no todo significado, como se ha visto en este capítulo, es discursivo. Existen pocas personas que alegaran que una suite de Bach

está desprovista de significado o que su significado es discursivo. Pero este hecho no nos lleva a decir simplemente que el significado de los Postulados Sagrados Fundamentales, tal como se expresan o representan en el ritual, sean «no discursivos». Es aceptable proponer que cada uno de los múltiples niveles mentales» de los cuales «un extremo se denomina consciencia y otro el consciente» tiene una significación propia, cada una de las cuales es más o menos discursiva que las demás. El número de estos niveles puede ser indeterminado, pero para nuestros objetivos reconocíamos en el capítulo 3 tres «tipos» o «niveles» de significación, y estos tres tipos se han venido, de hecho, distinguiendo tácita y explícitamente a lo largo de esta obra. Revisémoslos de nuevo aquí.

Existe en primer lugar la idea de significado en su sentido semántico corriente de la vida cotidiana. El significado de la palabra «perro» es *perro*, *perro* en tanto que distinto de *gato*, este último indicado por el término «gato». El significado en este sentido de orden inferior está estrechamente relacionado con lo que los teóricos de la información entienden por «información», pues se basa en la distinción. Como ya hemos visto, la información en sentido técnico es lo que reduce la incertidumbre, siendo su unidad mínima el «bit», que se puede entender como una distinción binaria, o la que elimina la incertidumbre entre dos alternativas en una elección binaria. Las taxonomías son las formas típicas, aunque desde luego no las únicas en que se organiza el significado de nivel inferior. El uso del lenguaje, que distingue a nuestra especie de las demás, ha eliminado todo límite a la proliferación del significado de orden inferior. El capítulo 3, que trataba de los mensajes autorreferenciales transmitidos por las variaciones estipuladas en la representación litúrgica, se ocupaba de esta forma de significado.

Existen órdenes superiores de significado. Cuando nos interesamos no simplemente por las referencias o significados de los mensajes discursivos sino por la significación de los mensajes que pueden incluir muchos de estos significados, lo que interesa es algo más que la distinción, o diferente de ella. El significado de orden inferior o primer orden se basa en la distinción, pero lo que se puede llamar «significado de segundo orden» es de otro tipo. El sentido del significado al que apuntan preguntas como «¿qué significa todo esto?», cuando son planteadas por alguien que se enfrenta a una compleja masa de infor-

mación, no es el de la distinción. Al contestar estas preguntas no intentamos multiplicar las distinciones sino, por el contrario, reducirlas mediante el descubrimiento de similitudes entre fenómenos que pueden ser dispares, es decir, los que tratamos de entender, por una parte, y aquellos con los que estamos familiarizados, por otra. Estas similitudes entre fenómenos evidentemente distintivos se vuelven más significativas que las propias distinciones.

El vehículo paradigmático del significado de segundo orden son los iconos, entre los que destacan las metáforas. Las metáforas enriquecen, al parecer, el significado del mundo, ya que el significado de cada uno de los términos que participan en una metáfora se amplía convirtiéndose en más de lo que es en él mismo, es decir, en un icono que representa también otras cosas. Las metáforas son la materia de la cual están hechos los sueños y los procesos primarios; tanto el arte como la poesía se apoyan considerablemente en sus variadas formas ya que, debido a su resonancia connotativa, las metáforas son más poderosas desde el punto de vista afectivo que las simples afirmaciones didácticas. Las metáforas pueden, además, representar significados que las formas didácticas solo pueden denotar. En el capítulo 5 y de nuevo en el capítulo 8 vimos que las metáforas revestidas de un gran poder afectivo son inherentes a los órdenes litúrgicos y a los Logoi que construyen. Al igual que el *numbim* es al *pubit*, así lo espiritual es a lo terrenal, lo inmortal a lo mortal, la cultura a la naturaleza, el hombre a la mujer, el calor al frío, la fortaleza a la fertilidad, los genitales masculinos a los femeninos. También vimos que las similitudes reveladas por las metáforas no son solo descubiertas sino también interpretadas. De la misma forma que el término próximo o familiar ilumina el distante o no familiar al que es metafóricamente comparado, el término lejano predica el próximo.

Existe aún una forma superior de significado. Mientras que el orden inferior o primer orden de significados se basa en la distinción y el segundo orden de significados se basa en la similitud, el nivel superior de significados, «significado de tercer orden», se fundamenta en la unidad, en la identificación radical del yo con otro. Quienes han conocido ese significado, se refieren a él con frases oscuras como «La Experiencia del Ser», o «El Ser Mismo», o «Puro Ser». El significado se convierte en un estado del ser. No es ya referencial, sino un estado

o condición de los sujetos que ya no es distinto del que es significativo para ellos. El orden superior o significado de tercer orden se significa solo a sí mismo, pero parece ser algo que tiene la capacidad de englobar. Todas las distinciones parecen desaparecer, incluyendo, lo que es muy importante, la distinción entre lo que tiene significado y aquellos para quienes tiene significado. Quizá existe un sentido innegable e inmediato de unión con otros o incluso con el cosmos en su totalidad, de la misma forma que lo que tiene significado se unifica con aquellos para quienes es significativo.

Existen místicos capaces de perderse en estas unificaciones a través de la contemplación, pero este significado se alcanza más habitualmente, en diversos grados de profundidad y por periodos de tiempo de extensión variada, a través de la participación, convirtiéndose en parte de lo que tiene significado. La relación del ejecutante con la representación en el ritual proporciona un contexto dentro del cual se facilita dicha unificación.

En resumen, la distinción es la base del significado de orden inferior y la taxonomía es la forma paradigmática de su ordenación. La similitud que subyace a la distinción es la esencia del significado de segundo orden, siendo la metáfora su vehículo fundamental. En el núcleo del significado de orden superior se encuentra la unión de lo que tiene significado y aquellos para quienes lo tiene; su vía, la vía más común para llegar a él, es la participación en el ritual. Observamos aquí otro aspecto más de la profunda significación de la invariabilidad litúrgica, pues es precisamente esta invariabilidad la que define el orden del que llegan a formar parte los ejecutantes.

Las tres formas de significación estipulan tres relaciones diferentes de significados para aquellos para quienes son significativas. Las distinciones semánticas que constituyen el significado de primer orden son propiedades de mensajes o textos, y como tales son independientes de quienes las hacen o asisten a ellas. El significado de primer orden es discursivo, digital y al parecer muy «objetivo». El significado de segundo orden se basa en las similitudes estructurales de las relaciones entre elementos dispares (A:B: :C:D). Algunos de los elementos unidos por una metáfora pueden ser aspectos de las personas que lo utilizan, como hemos visto en el caso de los Maring, pueden predicarse a través de ellos con ingenio o sin él. Personas y significados

son, por así decirlo, más acercados por la metáfora que por significados de primer orden «más objetivos». En el significado de orden superior, como hemos visto, la distancia entre los significados y las personas para las cuales son significativos se elimina cuando estas se convierten en parte de aquellos. Existe un continuo, en esta jerarquía de la significación, desde la clara objetividad de las distinciones del significado del primer orden a la absoluta subjetividad del significado del tercer orden.

Esta jerarquía de la significación puede ponerse en correlación con la jerarquía de las interpretaciones examinada en el capítulo 8, que la liturgia organiza. Las interpretaciones localizadas en los diferentes niveles de esta jerarquía pueden diferir en la naturaleza de su significación. Las representaciones de las condiciones contemporáneas son informativas en un sentido estricto, ya que su significación se basa en su variabilidad. La iconicidad de las representaciones litúrgicas indica que la significación de los axiomas cosmológicos que constituyen o sintetizan su significado pertenece al segundo orden. Es el de la metáfora, de la profunda y oculta semejanza entre cosas aparentemente diferentes. Se deduce que la significación metafórica impregna derivativamente los procedimientos ordenados mediante normas para realizar dichos axiomas. Además se puede indicar que los Postulados Sagrados Fundamentales evocan significados de orden supremo. En el ritual, los ejecutantes «participan en aquello que señalan», parafraseando a Tillich, es decir, en lo que está representado por los Postulados Sagrados Fundamentales. El significado de orden supremo invade el ritual de manera general, pero los Postulados Sagrados Fundamentales forman el punto central de identidad que lo define.

Distinguir tres niveles de significado no equivale a sugerir que carezcan de relación entre sí. Se puede sugerir que la asociación con el significado de orden supremo o la subsunción en él inviste a los de un orden inferior de significación y valor. Puede hacer profunda o altamente significativa la «simple información». A la inversa, los significados de primer orden proporcionan las distinciones sobre las cuales operan los significados del orden superior. Las similitudes entre fenómenos distintivos no se pueden aclarar mediante la metáfora hasta que se hayan trazado distinciones entre estos fenómenos, ni sería posible disolver todas las distinciones en una unidad trascendente si no hubiese distinciones que disolver.

7. La creencia

La naturaleza persuasiva de los significados del orden superior, aunque la denominación no ha sido de uso general, ha sido a menudo puesta de relieve. James afirma que «es como si existiese en la consciencia humana *un sentido de realidad, un sentimiento de presencia objetiva, una percepción* de lo que podemos llamar "algo que está ahí" más profundo y más general que cualquiera de los "sentidos" concretos a los que la psicología actual supone que las realidades existentes son originariamente reveladas» (1961, pág. 62, cursiva suya, véase también págs. 318 y ss.). Otto llegó a argumentar que esos sentimientos de presencia demuestran una presencia real: «Poseemos en la experiencia directa los mejores fundamentos de la verdad. Pues no experimentamos nada con más certeza que el contenido y las riquezas de nuestra propia mente, su poder de actuación y creación y todas sus grandes capacidades» (1907, pág. 295, citado por J. Moore 1938, pág. 105).

Los puntos débiles de esta afirmación son demasiado evidentes para extendernos sobre ellos. El hecho de que Otto pudiese pasarlos por alto, es en sí mismo testimonio del convincente —incluso diríamos absolutamente convincente— poder de la experiencia religiosa.

En un capítulo anterior distinguíamos la creencia de la aceptación formal mediante la liturgia. La aceptación, se dijo, es un acto externo, visible tanto para aquellos que lo aceptan como para los demás. La aceptación litúrgica es performativa. Dado que realiza un orden convencional ajustándose a él, establece una obligación de acatar las convenciones —interpretaciones, prescripciones, proscripciones— que el orden presenta. La fuerza de la aceptación es, pues, moral, ya que la infracción de la obligación es el acto antiético fundamental, o, más exactamente, es el único elemento presente en todos los actos antiéticos, el elemento que de hecho transforma actos que estarían de otro modo desprovistos de valor moral en maldades: el homicidio en asesinato, la unión sexual en incesto, la aprehensión de objetos en robo. Los órdenes litúrgicos son públicos, y la participación en ellos constituye la aceptación pública de un orden público, con independencia de la situación personal de creencia. La aceptación es, así, un acto social fundamental, y forma la base de los órdenes sociales públicos.

Pero aceptación no es creencia, ni implica siquiera la noción de creencia. Mientras que la aceptación es un acto externo, la creencia es un estado interior, cognoscible, en todo caso, de manera subjetiva. La naturaleza del estado de convicción puede excluir toda posibilidad de indudable representación indexada[9]; y de esa forma es posible que tengamos que aceptar su presencia en los demás «por fe». Pero esto no significa negar su realidad ni su fuerza. Con anterioridad hablamos de dos bases para la incuestionabilidad de lo sagrado; en primer lugar, el acuerdo de no poner en duda, implícito en la aceptación formal contenida en la representación de órdenes litúrgicos invariables; en segundo lugar, la certidumbre inherente a la invariabilidad del orden mismo. Ahora encontramos una tercera base de la incuestionabilidad: la creencia o convicción.

La convicción numinosa y la aceptación formal son complementarias más que alternativas. En el capítulo 4 se postuló que, ya que la creencia es volátil y se halla oculta, no puede servir, como la aceptación visible y formal, como base de los órdenes sociales públicos. Ahora podríamos añadir, a la inversa, que en ausencia de creencia la aceptación formal por sí misma proporciona bases no fiables para estos órdenes a largo plazo. La aceptación formal, es cierto, establece una obligación, y por sí misma puede ser suficiente para apoyar, durante prolongados espacios de tiempo, las convenciones a las cuales ha ligados a hombres y mujeres por obligación. Sin embargo, un orden litúrgico que no tiene el apoyo de la convicción de, al menos, algunos de los miembros de las congregaciones que lo representan está en peligro de caer en desuso, y tarde o temprano se convierte en letra muerta o bien, como lo expresaría el uso contemporáneo, en un «simple ritual». Aunque la creencia, al ser volátil, oculta e impredecible, no es *en sí misma* lo suficientemente fiable para servir como cimiento a la convención, es, a largo plazo, indispensable para la perpetuación de los órdenes litúrgicos en los que las convenciones son aceptadas. Para que los órdenes litúrgicos permanezcan vivos, tienen que recibir el apoyo

[9] Hay innumerables ejemplos de martirio voluntario, en mi opinión, que se pueden aceptar razonablemente como índices de creencia o convicción. Parece al menos verosímil para explicar ejemplos en los que las personas eligen morir en vez de renunciar a los Postulados Sagrados Fundamentales que habían aceptado por convicción.

numinoso al menos de quienes participan en ellos, aunque solo sea de vez en cuando[10].

8. La idea de lo divino

La unión en el ritual de lo numinoso, producto de la emoción, con lo sagrado, producto del lenguaje, indica posibles fundamentos de la idea de lo divino que van en cierto modo más allá de la ingeniosa pero quizá demasiado simple sugerencia de Maurice Bloch. Puesto que la idea de lo divino es un universal humano, debemos buscar como fundamento suyo una condición o experiencia universal.

Yo sugeriría que las ideas de lo divino tienen, en general, al menos cinco características. En primer lugar, aunque los objetos divinos pueden estar encarnados, la calidad de lo divino mismo no es material en ningún sentido corriente. En segundo lugar, lo divino existe o, más bien, «tiene ser». No se considera que sea simplemente una ley como las leyes de la termodinámica, o una abstracción, como la verdad, sino un ser, como Zeus. En tercer lugar, es poderoso o eficaz. Tiene la capacidad de causar efectos. En cuarto lugar, es algo que parece estar vivo. Posee algo semejante a la utilidad. Usando el término de Rudolph Otto, es «urgente». En quinto lugar, es racionalmente incomprensible. Las dos primeras de estas cualidades podrían ser proporcionadas por procesos lingüísticos fundamentales como los que se expresan en las expresiones del ritual, las dos últimas por las cualidades numinosas del ritual, la tercera por ambos.

En primer lugar, la concepción de las entidades no materiales se hace posible gracias a la relación simbólica entre signo y significado. Esto se admitió explícitamente en el primer capítulo y está implícito en la mayoría de las teorías de los signos, si no en todas. Mientras que el concepto es intrínseco a la relación simbólica, la referencia material no es intrínseca al concepto. Si el signo no está ligado al significado, no existe nada que aferre el significado a la materialidad, y puede

[10] En el curso de su historia, las religiones —movimientos, confesiones, cultos— parecen pasar de unas etapas tempranas en las que lo numinoso o el entusiasmo es dominante a otras posteriores en las que se deposita más confianza en una aceptación más formal. Los esfuerzos de revitalización, tanto dentro como fuera de las religiones organizadas en estas etapas más tardías, son comunes y variados, como fácilmente podemos observar en la sociedad contemporánea.

escapar fácilmente hacia lo abstracto, lo imaginario o lo que por lo demás es puramente conceptual.

La existencia de lo conceptual puede hacerse perceptible a través del proceso lingüístico fundamental de la predicación. Decir que «X» es una cualidad de «Y», es dotar a Y del atributo X. El verbo copulativo «es» tiene en esta frase, simplemente, una función lógica, que es revestir a Y de X; pero esta función lógica tiene una repercusión existencial, y esta repercusión es tal vez inevitable. Decir que «X es una cualidad de Y» podría equivaler a decir, o a parecer que se dice, que tanto X como Y existen en algún sentido o que son «reales». Sin embargo, la existencia que la predicación supone puede no ser más que una existencia conceptual, el modo de existencia de las leyes y las abstracciones. Pero los dioses no son concebidos como abstracciones, ni las leyes son, *per se*, divinidades, aunque se las pueda considerar divinas. Las leyes y los principios divinos, como Asha, Ma'at, Logos y Nelli, pueden convertirse en divinidades, pero solo cuando son transformados en Seres. Asha se convierte en un personaje del entorno del altísimo zoroástrico, Ma'at en una diosa, Nelli en el dios-diosa de la dualidad, Logos se hace uno con Zeus, Hermes o Cristo. Los dioses no son conceptos sino Seres. El problema reside entonces en transformar lo conceptual —lo que se entiende que existe simplemente como concepto, ley o abstracción— en lo que se considera como un Ser.

La concepción de lo no material como eficaz, por ejemplo, como capaz de producir efectos, puede contribuir a dicha transformación, pues los humanos generalmente se dan cuenta de que los efectos no son directamente causados solo por los conceptos (no más, digamos, de lo que las casas son construidas únicamente por los planos). La eficacia de lo inmaterial puede implicar el ser de lo inmaterial. La idea de la eficacia de los seres divinos, a su vez, bien podría basarse en el carácter performativo y metaperformativo del lenguaje que se expresa en el ritual. Como ha indicado Bloch, la misma invariabilidad del ritual sugiere un agente al cual se pueda atribuir la eficacia del carácter performativo inherente al lenguaje litúrgico. Pero los seres divinos no son simplemente producto de la inducción de una performatividad falseada, pues sabemos que las personas están muchas veces convencidas de la existencia de estos seres en ausencia de efectos de los que podían inducir, correcta o incorrectamente, dichas creencias.

Hemos de considerar no solo las capacidades de las proposiciones performativas que el lenguaje puede presentar a los fieles sino también la experiencia que el fiel tiene de esas expresiones y actos, y la relación entre las cualidades de estos y la experiencia de aquel. Puede observarse un término mediador o relacionador. Al menos en lenguas en las que es un elemento léxico independiente, y quizá en todas las lenguas, el verbo «ser» puede dar origen a la idea del ser independientemente de los ejemplos del ser. Es interesante a este respecto que el nombre más sagrado de Dios en Hebreo, el *tetragrammaton*, se considere como una forma del verbo «ser» (Bradon 1967, pág. 655). Tillich (1957, etc.) se refiere a Dios como «La Base de Todo Ser» y «El Ser Mismo». La palabra que quiere decir «trance» en Java es «ser» (Geertz 1965, pág. 32).

La predicación general (con el Ser) de lo que se representa en un Postulado Sagrado Fundamental puede estar combinada en el ritual con el estado numinoso del «ser» del ejecutante. Las experiencias numinosas, incluso aquellas que son menos profundas que las que se alcanzan en los estados místicos, son comúnmente descritas como aquellas en las que el ser divino es experimentado como presente. En las palabras de James citadas en la anterior sección, hay «un sentido de realidad, un sentimiento de presencia objetiva, una percepción de "algo que está allí"»; y ese «algo» es, en palabras de Otto, «urgente: vital, obstinado, enérgico, apasionado, excitado, abrumador». Con la pérdida del sentido de distinción entre ellos mismos y lo que es significativo, los fieles pueden percibir que están participando del ser divino o haciéndose uno con él, o al menos en su cercana presencia. Esto indica que el objeto divino —el que es denotado o representado por un Postulado Sagrado Fundamental— es predicado como presente y urgente en el ritual por la experiencia numinosa de los fieles, que consideran sus experiencias como reacciones a la divinidad o experiencias de ella. El hecho de que las divinidades sean creaciones reflexivas de los fieles está, como vimos en el capítulo anterior, implícito en la etimología de la palabra inglesa *God* [Dios]. Según los diccionarios American Heritage y Oxford English, deriva de una raíz indoeuropea que significa «lo que es invocado o aquello a lo que se hace el sacrificio». Así, la «urgencia» que los fieles perciben que emana del dios en cuya presencia ellos sienten que están es la que ellos han pro-

yectado en él, y que se refleja de nuevo en ellos. El ser de Dios es la suma o más bien la amalgama de los estados del ser de sus criaturas.

El «Ser» con el que el estado numinoso de sus criaturas predica lo divino es inefable porque es racionalmente incomprensible. En primer lugar, el Único que estas experiencias numinosas parecen animar es de un orden del ser diferente del ser del fiel: un orden del ser del que el fiel es solamente una parte. Como partes, los fieles pueden percibir la totalidad, pero la naturaleza de su animación no se puede aprehender plenamente de manera racional. En segundo lugar, el sentido que tienen de ello, al ser numinoso, es por su naturaleza no discursivo, aunque lo divino en sí mismo incluye elementos discursivos o conceptuales, de enorme atractivo cognitivo y racional. No solo explican lo que de otra manera sería inexplicable sino que, como ya hemos alegado a lo largo de este libro, santifican y de esta forma establecen los órdenes del mundo. En la comprensión no discursiva de lo que posee elementos discursivos, lo no discursivo puede parecer que engloba, y en algún sentido inefable sobrepasa, a lo discursivo.

El ritual es, de esta forma, la caldera en la que, a partir de los dones del lenguaje y de los poderes de la emoción humana, se forja la imagen de Dios. Este argumento sugiere que la idea de lo divino, como la de lo sagrado, es tan antigua como la humanidad.

9. Ilusión y verdad

La descripción de lo numinoso, del estado de gracia, del significado de orden supremo y de lo divino ofrecida en este capítulo los presenta como no racionales en su totalidad o en parte. Estos conceptos se basan, en otras palabras, en operaciones formales que no se ajustan ni a la lógica formal ni a la amplia racionalidad de lo cotidiano. Tampoco parecen estar ni ellos ni lo sagrado, como se elucidó en el capítulo 9, ligados por ninguna regla de referencia empírica. En realidad, lo sagrado contraviene estas reglas: si los términos de una frase tienen significados empíricos, la frase no es merecedora de rango sagrado fundamental. La descripción ofrecida hasta ahora es, pues, de elaborada fabricación.

Aunque los críticos de la religión han admitido tal vez que esta pueda haber contribuido al desarrollo temprano de la humanidad, la

han considerado ilusoria por ser imaginaria y engañosa por ser ilusoria. Por ello la consideran, a ella y a los modos no racionales de pensamiento que la animan, como algo de lo que la humanidad debe liberarse. Casi por las mismas razones por las que Durkheim consideraba que todas las religiones son en cierto sentido verdaderas, Marx (1842, 1844) las consideraba falsas (Skorupski 1976, págs. 32 y ss.). Durkheim, que basaba en buena medida su defensa en material aborigen australiano, consideraba que dichos conceptos eran representaciones simbólicas de la sociedad, velos de falseamiento quizá necesarios porque es probable que los hombres consideran que la necesidad de lo aparentemente natural y la autoridad de lo sobrenatural naturalizador son más convincentes que las simples convenciones racionales como bases para vivir en cierto grado de concordia con los demás y con la naturaleza. Marx, por el contrario, interesado principalmente por las sociedades en forma de estado, consideraba que las concepciones religiosas no eran falseamientos útiles sino engaños que facilitaban la manipulación de la multitud por unos pocos.

Freud y Marx mantenían posturas muy cercanas en su consideración de las concepciones religiosas no solo como ilusiones sino como algo deplorable por ser ilusorio, pues la ilusión niega a los humanos las iluminaciones que su razón despejada podría proporcionarles y les impide establecer órdenes sociales basados en la razón. Pero el siglo XX nos ha enseñado que la fe del siglo XIX en la razón fue tal vez una fe demasiado optimista. Creo que ahora sabemos que la razón consciente no ha sido un ángel aprisionado que nos salvaría en cuanto se liberase de la esclavitud a la que lo irracional la tenía sometida. En la medida en que ha sido posible liberar la razón, esta ha sido liberada, quizá como nunca antes, en la época de nuestros padres, nuestros abuelos y nosotros mismos. Ha descubierto la evolución y la relatividad y la doble hélice, pero también ha engendrado monstruos de tal poder que amenazan la existencia de la especie que les ha dado el ser mediante su razonamiento. Pero no necesitamos que la historia nos diga que las nobles concepciones no son las únicas que han nacido de la razón consciente. Heráclito nos avisaba contra la *idia phrónesis* (véase capítulo 11), y Bergson, reconociendo que la inteligencia se aloja en los individuos, nos advertía de su «poder desintegrador» (véase capítulo 10). James también expresó su desconfianza en el pensa-

miento racional cuando se deja, por así decirlo, a sus propios recursos, ya que está en la naturaleza del pensamiento servir a los fines del pensador por encima de todo lo demás. «Toda esta función de concebir, de adecuar, de atenerse a los significados, no tiene ninguna importancia aparte del hecho de que el que concibe es un ser [...] con fines y propósitos privados» (1890 I, pág. 482). Aquí y allá postula: «Yo pienso, en primera instancia, en última instancia y siempre, para poder hacer [...]» (1890 II, pág. 333). Para James el pensamiento racional es primariamente un instrumento al servicio de fines privados, interesados y a menudo egoístas. Del mismo modo que Bergson consideraba a la religión como la defensa de la sociedad contra el poder disolvente de la inteligencia humana, James consideraba que el estado de gracia proporciona una mejor base para la conducta social que el pensamiento ético racional. En el estado de gracia existe una tendencia a que la experiencia pase directamente y con entusiasmo a convertirse en conducta, sorteando el egocentrismo de todo pensamiento racional, incluido el pensamiento ético, que puede fácilmente tornarse en una racionalización capaz de convertirse en farisaica, y es vulnerable a la polémica (Moore 1938, pág. 37).

La razón consciente, pues, es a menudo interesada. De hecho, la palabra «racional» en economía, la disciplina que probablemente mejor sirve de guía en los asuntos de las sociedades modernas, ha venido a hacer referencia a una clase de actividades que enfrenta a los humanos contra sus congéneres y que es sin duda en algunos sentidos antisocial: la aplicación de medios escasos a fines diferencialmente graduados con objeto de maximizar la posición del actor con respecto a la de otros. Si la racionalidad en sentido económico es aquello en lo que la razón consciente puede convertirse, se puede sugerir que la razón sola no es capaz de proporcionar una base segura y sólida para la vida social, ni aunque pudiera ser liberada de lo no racional. Afortunadamente no puede serlo, pues lo no racional es no solo el hogar del odio y el miedo sino también del arte, la poesía y de todo lo que la gente entiende por la palabra «amor». Además, las interpretaciones que finalmente conducen a teorías formales concernientes al espacio, al tiempo, a la materia y a la energía tienen tantas probabilidades de ser comprendidas inicialmente por la «mano izquierda» de lo no racional como por la «mano derecha» de la razón consciente (Bruner 1970).

Para Bateson, el problema de la consciencia racional reside en el hecho de estar incompleta:

> La consciencia es necesariamente selectiva y parcial [...] el contenido de la consciencia es, como mucho, una pequeña parte de la verdad sobre el yo. Pero si esta parte es *seleccionada* de una manera sistemática, es cierto que las verdades parciales de la consciencia serán, en total, una distorsión de la verdad de algún todo mayor [...] Si, como debemos creer, la mente completa es una red integrada [...] y si el contenido de la consciencia es solo una muestra de partes y localizaciones diferentes de esta red [...] la visión consciente de la red como una totalidad es una monstruosa negación de la *integración* de esa totalidad. Si hacemos un corte en la consciencia, lo que aparece por encima de su superficie son arcos de circuitos, en vez de aparecer o bien los circuitos completos o bien los circuitos de circuitos completos y mayores.
> Lo que la consciencia sin ayuda [...] no puede apreciar nunca es la naturaleza sistémica de la mente (1972e, págs. 144–145).

Su incapacidad para comprender la totalidad de la mente tiene como consecuencia, según Bateson, una incapacidad para comprender dicha totalidad en el mundo en general.

> [...] La racionalidad deliberada, sin la ayuda de fenómenos tales como el arte, la religión [...] y otros parecidos, es necesariamente patogénica y destructora de la vida; y [...] su virulencia se origina concretamente en la circunstancia de que la vida depende del entrelazamiento de circuitos de contingencia, mientras que la consciencia solo ve los pequeños arcos de aquellos circuitos que la determinación humana puede dirigir (1972e, pág. 146)

La razón consciente es incompleta, y también lo son los conocimientos que obtiene sin ayuda. El sentido común de la razón consciente, que tiene sus *loci* en los organismos individuales, sugiere un sentimiento de separación. La consciencia separa a los humanos unos de otros, cada uno aislado detrás de sus propios ojos, cada uno aprisionado por su propia piel, cada uno encerrado solo entre las fechas de su nacimiento y su muerte. El sentido común de separación refrenda el sentido común de autosuficiencia y autonomía, nociones que están santificadas casi hasta el punto de la divinización en la sociedad

capitalista occidental. Pero desde luego son ilusiones. Aunque los humanos se diferencian metabólicamente unos de otros, y aunque la consciencia es individual, los humanos no son autosuficientes, y su autonomía es relativa y escasa. Forman parte de sistemas mayores de los que depende la continuidad de su existencia. Pero la totalidad, si no en realidad la misma existencia, de esos sistemas puede estar más allá de la comprensión de su consciencia común. Aunque la razón consciente es incompleta, el modo de interpretación que fomenta la liturgia puede compensar algunas de sus deficiencias. La participación en los rituales puede ampliar la consciencia de quienes participan en ellos, proporcionándoles conocimientos de aspectos perfectamente naturales del mundo físico y social que pueden eludir a la razón carente de ayuda.

El análisis de la mente que hace Bateson (1972d, págs. 448 y ss.) ilustra los aspectos de la naturaleza que pueden ser aprehendidos por la penetración que proporciona el ritual. El autor sugiere que la unidad mínima de una idea es una «diferencia que crea una diferencia», un *bit* en la teoría de la información. Los circuitos cibernéticos elementales alrededor de los cuales fluyen estas unidades de información son las unidades más simples de la mente. Esto es lo mismo que decir que la mente es inmanente en los sistemas cibernéticos. Aunque algunos de estos circuitos se contienen enteros dentro de la consciencia individual, la mente del individuo es más completa que su consciencia sola, como hace ya mucho tiempo demostró Freud. También sabemos directamente por experiencia que nuestros circuitos de procesamiento de información contienen más que nuestro cerebro, ya que en respuesta a algunos mensajes experimentamos cambios en nuestros estados viscerales, y estos cambios entran en las operaciones que producen nuestras reacciones totales a la información recibida. También está implícito aquí que los circuitos de información que son importantes para nosotros contienen no solo más que nuestro cerebro, sino más que el yo que nuestra piel encierra. Dependemos de circuitos que incluyen partes de entornos; algunos de ellos contienen muchos individuos, a menudo individuos de diferentes especies. Mientras que los animales, por lo general, son muy diferentes entre sí en lo que respecta al metabolismo, son menos autónomos con respecto al procesamiento de información. Esto equivale a decir que los sistemas de procesamien-

to de la materia productora de energía no coinciden con los sistemas de procesamiento de la información. Pero el funcionamiento adecuado, en realidad la misma supervivencia, de individuos y sociedades metabólicamente autónomos depende del sistema supraindividual de circuitos de procesamiento de información inmanente a los sistemas ecológicos y sociales, y las perturbaciones de estos circuitos conducen probablemente a resultados que no son distintos, desde un punto de vista formal, de los efectos producidos por las lesiones cerebrales o las neurosis. A falta de información fiable, los sistemas totales o sus partes dejan de ser autocorrectores. La doctrina del Yo y el Tú que Buber (1970) propone como máxima ética es, en realidad, un imperativo de la adaptación, y no denigra el concepto de Tillich de la «Base del Ser» o «Propio Ser» (Mckelway 1964, págs. 123 y ss.) para sugerir que la estructura del procesamiento de información en esencia se ajusta a él. Bateson ha reconocido estas semejanzas:

> hay una Mente mayor, de la que la mente individual no es más que un subsistema. Esta Mente mayor es comparable a Dios, y es quizá lo que algunas personas entienden por «Dios», pero sigue siendo inmanente al sistema social total interconectado y a la ecología planetaria (1972d, pág. 461).

La razón consciente puede por supuesto proporcionarnos un conocimiento de la estructura y el funcionamiento de los sistemas ecológicos y sociales, y presenta unos argumentos razonables para acatar sus imperativos. Pero es probable que ese conocimiento y esas razones sean propensos a ser anulados por lo que los economistas llaman «racionalidad». Pedir a la razón consciente que dirija sin ayuda a los diferentes individuos en los que reside para favorecer los intereses a largo plazo de los ecosistemas y sociedades, por encima de sus propios intereses inmediatos, sería pedirle demasiado. La obediencia constante a los imperativos de sistemas mayores no solo es posible que requiera más que la razón ordinaria sino que quizá haya que mantenerla para desafiar a una consciencia que *por su naturaleza* informa a los hombres de su separación. Puede de hecho requerir que, de vez en cuando, se trascienda al sentimiento de separación para sustituirlo por un sentimiento extraordinario de participación, de estar unidos a unas entidades de las que uno está normalmente separado por el testimonio de

los sentidos y por la racionalidad competitiva, formando unas totalidades —sociedades y ecosistemas— que son naturales pero no, por su naturaleza, directamente perceptibles.

Ejecutar un orden litúrgico es participar en él, actuar como parte de él; y allí donde el ritual es público, es unirse con otros en esta participación. En el ritual pueden engendrarse emociones fuertes y alterarse la consciencia y, como ya hemos reiterado, no es infrecuente que exista un sentimiento de «pérdida del Yo» —esto es, una pérdida del sentido de separación— y un sentimiento de unión con el resto de los miembros de la congregación, y con entidades aún más abarcadoras; un sentimiento de gracia y de ser «reclamado» por el Logos. Como ya hemos visto, es evidentemente importante el hecho de que el canto, la danza y el habla al unísono sean rasgos comunes de los rituales públicos. Cantar o danzar a la vez o al unísono con otros, moverse cuando ellos se mueven y hablar cuando ellos hablan es, literalmente, actuar como parte de una entidad mayor, participar en ella; y, cuando la separación radical del yo cotidiano se disuelve en la *communitas* de participación —como a veces ocurre—, la entidad mayor se hace palpable. Tales experiencias extraordinarias o incluso místicas parecen ser profundamente satisfactorias pero, lo que es más importante aquí, pueden proporcionar interpretaciones más profundas y convincentes de aspectos extremadamente importantes y perfectamente naturales del mundo físico y social que las que puede proporcionar la razón sola. En resumen, el ritual en general, y la experiencia religiosa en particular, no siempre ocultan el mundo a la razón consciente tras un velo de ilusiones sobrenaturales. Antes bien, pueden agujerear el velo de las ilusiones tras el cual la razón sin ayuda oculta el mundo del entendimiento humano integral.

Hago hincapié en el término «integral». No afirmo que los modos de comprensión no discursivos sean superiores a la razón consciente, ni siquiera que sean alternativos a ella. He tratado más extensamente las insuficiencias de la razón que las de la comprensión no discursiva debido al alto rango de la razón en el pensamiento contemporáneo. Las interpretaciones que proporciona la experiencia no discursiva sola son, por lo menos, igual de incompletas. Las dos son recíprocamente dependientes, tanto en sus manifestaciones laicas como religiosas. En ausencia de lo numinoso, lo sagrado queda aislado del sentimiento

humano y no solo se ve privado de vitalidad sino también alienado de la necesidad humana. En ausencia de lo numinoso, lo sagrado es embrionario, y puede incluso convertirse en demoníaco. Lo numinoso sin guía, lo numinoso no centrado en los Postulados Sagrados Fundamentales, al glorificar la experiencia, la sensación y el júbilo en sí mismos, no solo no sostiene la *communitas* sino que promueve el exceso, el narcisismo, la desconexión y el hedonismo. Pero ni siquiera la conjunción de la experiencia numinosa y los Postulados Sagrados Fundamentales es garantía de bondad. Nunca debe olvidarse el carácter numinoso de las reuniones de Nuremberg; en el último capítulo consideraremos diversas maneras en las que lo sagrado puede ser degradado, lo numinoso engañado, lo santo roto.

10. Los fundamentos de la humanidad

Las características principales de los postulados sagrados y de las experiencias numinosas son inversas entre sí. Los Postulados Sagrados Fundamentales son discursivos pero sus significados no son materiales. Las experiencias numinosas son inmediatamente materiales (son realmente estados físicos y psíquicos) pero no son discursivas. Los Postulados Sagrados Fundamentales son infalsificables; las experiencias numinosas no son (ya que son experimentadas directamente) simplemente infalsificables sino innegables. En la unión del ritual, los Postulados Sagrados Fundamentales parecen así participar de la calidad de lo numinoso, inmediatamente conocido e innegable. Que esto carezca de solidez lógica no debe representar problema alguno para nosotros, pues, aunque puede que sí se los planteé a los lógicos, no lo hace para los fieles. En lo santo —la unión de lo sagrado y lo numinoso— las concepciones más abstractas están ligadas a las experiencias más inmediatas y sustanciales. Nos enfrentamos finalmente a un espectáculo notable:

> Lo infalsificable apoyado por lo innegable da lugar a lo incuestionable, que transforma lo discutible, lo arbitrario y lo convencional en lo correcto, lo necesario y lo natural.

Esta estructura es el fundamento en el que se basa la forma de vida humana, y se realiza en el ritual. En el núcleo del ritual —su «átomo»

por así decirlo— está la relación que tienen los participantes con sus propias ejecuciones de secuencias y expresiones invariables de actos que ellos no codificaron. Casi todo lo que he sostenido desde las primeras páginas de este libro están implícito o contenido en esa forma.

13

La religión en la adaptación

Los ejes principales de este libro, tal como se anunció en una especie de quiasmo, su primera frase, son dos: considerar la naturaleza de la religión y explorar el lugar de la religión en la naturaleza. La segunda frase declaraba que tiene que ver, por tanto, con la misma naturaleza de la humanidad.

La misma palabra «humano» señala la dual naturaleza de nuestra especie. Por un lado, es afín de *humus*, recordándonos (como hace la relación del Hebreo de *adamah*, tierra, con *adam*, hombre) la «naturaleza natural» de la humanidad, lo que esta tiene en común con todas las cosas vivientes. Los humanos no son menos de la tierra que los gusanos que finalmente los harán volver a la tierra, en la que los mitos de muchos pueblos les dicen que tuvieron su origen. Por otro lado, «humano» está clara y estrechamente relacionado con las palabras latinas *humanitas* y *humanus*, que denotan amabilidad, simpatía, filantropía, cortesía, refinamiento, civilización (C. Lewis 1891), todo lo que se supone que distingue a la humanidad del resto de los seres vivos. A la vez *humus* y *humanitas*: la humanidad es una especie que vive y que solo puede vivir en función de los significados que ella misma debe inventar en un mundo desprovisto de significado intrínseco pero sometido a la ley natural. La humanidad no está, como decía Geertz (1973), simplemente «suspendida en redes de significado». Está presa entre leyes naturales que nunca comprende del todo, y significados que debe inventar a falta de muchas cosas que le impidan construir necedades autodestructivas o incluso destructoras del mundo.

Hasta ahora, nos hemos ocupado sobre todo de nuestro primer interés, más concretamente de los conceptos que definen la religión —lo sagrado, lo numinoso, lo divino y lo santo— y los fundamentos lingüísticos, experimentales y sociales a partir de los cuales se inven-

tan y sobre los cuales se apoyan. He situado esos fundamentos en el ritual, y este ha sido el centro de nuestra atención, hasta tal punto que los capítulos desde el 2 hasta el 12 se han podido leer como un tratado sobre las implicaciones lógicas, las consecuencias sociales y los efectos subjetivos de la participación en el ritual. Nos hemos ocupado primero de los conceptos religiosos y del ritual como tal, no solo porque la exploración de su lógica interna es un fin en sí mismo, sino porque su consideración parece un requisito previo para la exploración de sus relaciones con todo lo que se halla fuera de ellos en la sociedad humana e incluso en toda la naturaleza. Sin embargo no ha sido realmente posible, ni siquiera lo he intentado, separar radicalmente las cuestiones referentes a la naturaleza de la religión de las que aluden a su lugar en la naturaleza. La forma universal del ritual y los conceptos religiosos universales —lo sagrado, lo numinoso, lo santo, lo divino— se han adueñado indiscutiblemente del primer plano desde el capítulo segundo al décimosegundo, pero hemos tratado frecuente e incluso continuamente, por lo general sin dedicar una especial atención a la materia, su importancia en cuanto a la adaptación, esto es, su relación con la vida social y las circunstancias de la humanidad y con el mundo natural que la humanidad domina cada vez más. Por tanto, hemos tratado el establecimiento ritual y la santificación de la convención, el acto de aceptación contenido en la participación ritual que subyace al contrato social, el fundamento de la moral y la obligación, la organización del tiempo, el establecimiento de Logoi, la generación de emoción numinosa en apoyo a los órdenes que guían la vida social y, en un nivel más profundo, palian los vicios del lenguaje.

Al final del capítulo anterior llamaba la atención sobre la notable estructura personificada en lo santo y realizada en el ritual: lo no falseable apoyado por lo innegable da lugar a lo incuestionable, que transforma lo discutible, lo arbitrario y lo convencional en lo correcto, lo necesario y lo natural. Esto equivalía a afirmar que la religión ha sido el fundamento sobre el cual ha estado la vida humana desde que los humanos se tornaron humanos, es decir, desde que por primera vez pronunciaron palabras y frases. Esto equivale también a decir que la relación de los Postulados Sagrados Fundamentales con el mundo convencional es paralela, como observábamos en el capítulo anterior,

a la relación de leyes como las de la termodinámica con el mundo físico. Son su mismo fundamento. Podemos citar aquí la declaración de Giambattista Vico, según la cual los dioses fueron «la primera gran invención de los gentiles» (1988 [1944], 1744, párr. 9, 10, *passim*), y que el resto de la vida social se construye sobre los cimientos que echaron esas primeras grandes invenciones. Nuestra exploración de la religión en la naturaleza se inserta por tanto en nuestra descripción de la naturaleza de la religión y tiene continuidad con ella.

Traduzcamos la expresión «el papel de la religión en la naturaleza» en términos algo más precisos y técnicos. Nos interesamos por el lugar que ocupan los conceptos y las prácticas religiosas en los procesos de adaptación de la humanidad. Pero, al igual que no podríamos explorar el papel de la religión en la adaptación hasta haber establecido qué entendemos por «religión», tampoco podemos hacerlo hasta establecer qué entendemos por «adaptación». El tema se esbozó en la sección 1.2 y será revisado y desarrollado en la sección 13.1. Esto nos desviará temporalmente de la religión *per se*, pero nos preparará para considerar la religión en la adaptación y, en el próximo capítulo, la inadaptación. Puede ser útil observar anticipadamente que el principio subyacente que organiza nuestra discusión se traslada ahora de la lógica del ritual y sus implicaciones de lo sagrado, lo numinoso, lo divino y lo santo a la lógica de la adaptación, sus efectos sociales y materiales y sus requisitos estructurales. Para exponer la cuestión de manera distinta, los capítulos 2 a 12 fueron esencialmente microcósmicos, al estar referidos al funcionamiento interno del ritual. Los capítulos 13 y 14 son macrocósmicos, al estar referidos a la relación del ritual y los conceptos que genera con el mundo social y natural en general. Algunos lectores pueden encontrar que el cambio de prioridad de las siguientes secciones es brusco y aburrido, pero sus análisis son necesarios para la comprensión de lo que sigue y he tratado de hacerlos lo más sucintos posible.

1. Una nueva definición de la adaptación

Utilizo el término «adaptación» para designar los procesos a través de los cuales los sistemas vivientes de todo tipo se mantienen o persisten

frente a perturbaciones originadas en sus medios naturales[1] o en sí mismos, a través de cambios reversibles en su estado, transformaciones menos reversibles o irreversibles en su estructura, o acciones que eliminan factores de perturbación. Estos procesos, semejantes de modo general en forma y objetivo, subyacen a los innumerables tipos de acciones emprendidas por todas las formas de vida del mundo al hacer frente a las vicisitudes que de manera continua o interminente sufren. Estos procesos son universales y pueden observarse en las hormigas y en los imperios, del mismo modo que muchos procesos de la vida como la respiración y la reproducción. Se impone hacer algunos comentarios preliminares.

En primer lugar incluyo dentro de la clase de «sistemas vivos» tanto a organismos como a asociaciones de organismos. Estos últimos pueden incluir entre los humanos grupos sociales como familias, clanes, tribus, estados e incluso sociedades y ecosistemas antropocéntricos; cualquier asociación que se pueda demostrar que posee de forma inherente a sí como unidad diferentes procesos iniciados, al menos ocasionalmente, en la reacción a una perturbación, como reacción a ella o como intento de corregirla. De este modo, aunque tal vez sea aceptable hablar de procesos de adaptación «inherentes a» los sistemas vivos, es más preciso, y por tanto preferible, proponer lo inverso: que el proceso de adaptación define (y limita) a los sistemas vivos. El ámbito de un proceso de adaptación distingue a un sistema vivo (que puede incluir a otros[2] y ser incluido por otros) de su medio.

Es probable que la aplicación de un conjunto común de conceptos a la organización y a la asociación de organismos, algunos de los cuales están regidos culturalmente, provoque acusaciones de hacer analogía orgánica. Esas acusaciones serían, a mi juicio, equivocadas. Decir que los organismos y las asociaciones de organismos son *loci* de procesos de adaptación es admitir que son subclases de una clase más amplia, a saber, sistemas vivos o de adaptación, y no sugerir que los sistemas

---

[1] Esta definición difiere de las ofrecidas con anterioridad en que las anteriores sitúan la fuente de perturbación solo en el entorno. Es también útil observar que «entorno» no es sinónimo de «ecosistema» y aquí se deben incluir tanto elementos culturales y sociales como físicos y bióticos.

[2] Un clan, por ejemplo, puede incluir subclanes y estar él mismo incluido en una fratría.

sociales sean iconos detallados de los organismos (o viceversa). Reconocer similitudes generales entre sistemas que difieren en aspectos evidentes no es negar sus diferencias ni la importancia de estas diferencias, sino contextualizarlas. Volveremos sobre algunas de esas diferencias en breve. Sin embargo se puede aludir de pasada a que la analogía orgánica no se aplica muy bien ni siquiera a los organismos vivos, que se parecen más a los ecosistemas de lo que generalmente se piensa (L. Thomas 1974).

La adaptación es un proceso, o una categoría de procesos, universal en la vida. Esto se puede observar en animales simples y en sociedades complejas, y su aplicación a los asuntos humanos puede proporcionar criterios supraculturales desde cuyo punto de vista se puede evaluar el funcionamiento de sociedades concretas.

Los sistemas de adaptación relativamente autónomos son lo que algunas veces se ha llamado «sistemas de finalidad general». El término es feo, pero sí transmite la idea de que dichos sistemas no tienen objetivos especiales. No pueden ser definidos, como pueden definirse los sistemas de finalidad especial que ellos incluyen, por la producción de algún producto especial, como el petróleo o la pituitrina, ni por alguna actividad especial, como la que realizan el corazón, los pulmones o los departamentos de bomberos. Su objetivo último tiene tan poca especificidad que casi parece un no objetivo. Es simplemente persistir. Como han definido Slobodkin y Rapoport (1974) en un análisis de las dificultades de aplicar la teoría de juegos a la evolución, los sistemas de finalidad general son «jugadores autónomos del juego existencial», un juego que es peculiar ya que el único premio para el jugador que triunfa es que se le permite continuar jugando, un juego en el que la expresión «estira la pata» es un eufemismo de perder. Los individuos humanos y las sociedades pueden, por supuesto, falsear esos objetivos (o no objetivos) manteniendo al mismo tiempo su baja especificidad (por ejemplo, «la finalidad de una sociedad es servir a Dios»), pero para ellos es probable que establecer para sí objetivos duraderos tan específicos como los adecuados para sus subsistemas reduzca sus posibilidades de seguir en el juego existencial, al reducir su flexibilidad. Es esencial para la adaptación el mantenimiento de la flexibilidad sistémica, el mantenimiento de una capacidad de seguir respondiendo homeostáticamente a perturbaciones cuya magnitud y naturaleza normalmente no pueden predecirse, dada la complejidad del universo.

Acabo de utilizar el adverbio «homeostáticamente». Lo hago un poco de mala gana porque generalmente se entiende, de manera equivocada, que implica inmutabilidad. El *Oxford Unabridged Dictionary*, en su edición de 1987, define «homeostasis» como [1] «El mantenimiento de un estado dinámicamente estable dentro de un sistema por medio de procesos de regulación interna que tienden a contrarrestar toda perturbación de la estabilidad debida a fuerzas o influencias externas; [2] el estado de estabilidad mantenido de esta manera; [3] *específicamente* en *Fisiología*, el mantenimiento de unas condiciones relativamente constantes en el cuerpo (por ejemplo, la temperatura de la sangre) por procesos fisiológicos que actúan para contrarrestar todo alejamiento de lo normal»[3].

Está claro que términos como «homeostasis», «estado dinámicamente estable» y «equilibrio dinámico» relacionado con este *no* implican inmutabilidad. Es más, sucede lo contrario. En un mundo siempre cambiante, el mantenimiento de la homeostasis requiere un cambio constante de estado, y también cambios discontinuos y menos frecuentes en la estructura. Si bien el mantenimiento de la homeostasis no es sinónimo de los procesos de adaptación, es el objetivo de los procesos de adaptación.

2. La adaptación como mantenimiento de la verdad

Tendemos a concebir la adaptación y el mantenimiento de la homeostasis en términos físicos (por ejemplo, el mantenimiento de la temperatura de la sangre dentro de los límites de la viabilidad), pero en el capítulo 1 recordábamos que Gregory Bateson lo expresaba en térmi-

[3] A la homeostasis sistémica se le puede dar un significado específico, si no siempre preciso, si se concibe como un conjunto de límites de viabilidad sobre un conjunto correspondiente de variables abstraídas de lo que, por razones empíricas o teóricas independientemente establecidas, se consideran condiciones vitales para la perduración de un sistema. Esto equivale a decir que cualquier proceso, fisiológico, de conducta, cultural o genético, que tienda a mantener los estados de variables cruciales (por ejemplo, temperatura corporal, tasa de población, consumo de proteínas o flujo de energía) dentro de los límites de viabilidad o tienda a devolverlos a dichos límites, si se han alejado de ellos, puede ser considerado, siendo iguales otras cosas, como adaptativo.

nos propios de la información y la comunicación, sugiriendo que los sistemas de adaptación actúan para mantener el valor de verdad de determinadas proposiciones referentes a ellos frente a perturbaciones que amenazan con falsearlos. En los sistemas puramente orgánicos estas «proposiciones» son «descripciones» genética y fisiológicamente codificadas de una estructura y un funcionamiento sanos (por ejemplo temperatura y nivel de azúcar apropiados en la sangre, etc.); así la conservación de su valor de verdad es sinónimo de persistencia en los organismos que las mantienen. En las sociedades humanas, como sabemos desde el capítulo 1 y posteriores análisis, la cuestión no es tan sencilla. Las proposiciones reinantes —aquellas cuyo valor de verdad se mantiene con el posible coste de cambiar otras partes del sistema— se convierten en proposiciones codificadas, como «Dios Nuestro Señor es Uno», y en las expresiones que dichos postulados santifican (véanse capítulos 9 y 10). La relación de esas expresiones con el bienestar biológico y el éxito reproductivo de quienes se adhieren a ellas es problemática, por no decir más. Volveremos a esta cuestión y otras relacionadas con ella, pero por ahora señalaremos dos puntos.

En primer lugar, solo podemos observar de pasada que la unidad adaptativa en todos los sistemas excepto en los humanos, la unidad que responde homeostáticamente a la perturbación, está enteramente o casi enteramente constituida por información genética (algunos animales añaden cierto grado de información aprendida). Los sistemas humanos y solo los sistemas humanos añaden, para bien o para mal, un componente simbólico. Este componente *siempre* llega a ser dominante, transformando radicalmente la misma naturaleza de los sistemas de adaptación de lo orgánico a lo simbólico-orgánico, lo cual llevó a Leslie White a afirmar que la aparición del símbolo fue el acontecimiento más radical en la evolución de la propia evolución desde la aparición de la vida.

En segundo lugar, es útil aclarar que la definición, propia de la información, que hace Bateson de los sistemas de adaptación —según la cual mantienen el valor de determinadas proposiciones sobre sí mismos frente a perturbaciones que amenazan con falsearlo— es, de hecho, su definición de los sistemas cibernéticos. Esto equivale a decir que los sistemas de adaptación son intrínsecamente cibernéticos. La naturaleza cibernética de los procesos de adaptación está también indi-

cada por la definición del *Oxford English Dictionary*, que propone que la existencia de procesos reguladores *internos* al sistema es un *sine qua non* de la homeostasis.

3. La autorregulación

En el uso más general, decir que un sistema es autorregulador es como decir que es cibernético[4], y viceversa. Sea como fuere, la autorregulación depende de una familia limitada de mecanismos.

En primer lugar, podemos mencionar el *aislamiento*, en el cual algún aspecto o componente del sistema se mantiene en lo que parece ser un estado invariable mediante su aislamiento de las perturbaciones. Un ejemplo tomado de la naturaleza son los moluscos de concha dura, cuyas actividades se limitan más o menos a abrir sus gruesas conchas intermitentemente para alimentarse por filtración. Entre los casos más claros entre los humanos figuran quizá las restricciones impuestas a la enunciación de Postulados Sagrados Fundamentales en algunas tradiciones (véase capítulo 9 más arriba). Puede que las más notables sean las restricciones judías, relativas a la pronunciación del nombre de Dios. Durante la época del Segundo Templo, «los únicos individuos que legítimamente pronunciaban el nombre eran los sacerdotes [...] Hay constancia de que los sabios comunicaban la pronunciación del nombre a sus discípulos una vez en siete años [...] Los mismos sacerdotes, después de la muerte de Simón el Justo, prohibieron de nuevo la pronunciación del Tetragrámaton en la bendición [...] El sumo sacerdote, sin embargo, continuó pronunciando el nombre en el Día de la Expiación, en medio de las postraciones del pueblo. La blasfemia, la pronunciación del nombre de Dios en otras circunstancias o por otras personas, era un delito capital (I. Abraham 1909, págs. 671 y ss.). Este aislamiento ha sido desde luego de considerable importancia en la autorregulación de las sociedades humanas.

---

[4] El *American Heritage Dictionary*, 3.ª edición, define la cibernética como «el estudio teórico de los procesos de comunicación y control en los sistemas biológicos, mecánicos y electrónicos, en especial las comparaciones de estos procesos en los sistemas biológicos y artificiales».

En segundo lugar, están lo que Piaget (1971, pág. 14) llama *operaciones*. Son procesos perfectamente reversibles, cuyo mejor ejemplo es la formulación matemática y lógica (1+1=2, 2–1=1). Como tales tienen considerable importancia en el pensamiento. Aunque no se aplican directamente a las transacciones de materia y energía, en las cuales prevalece la inexactitud y la entropía es ubicua, pueden ser importantes en la regulación de dichas transacciones. En otro lugar de este volumen y en otros trabajos (véase Rappaport 1979a) he descrito las operaciones rituales de los Maring para corregir el daño causado al cosmos por la guerra. Por supuesto, el ritual no reintegra lo físico y lo social a su exacta condición anterior a la guerra, pero *lógicamente* se restablece el *status quo ante*.

En tercer lugar está la *regulación dependiente del tiempo*, ejemplificada por los ritmos circadianos de los organismos y por aparatos mecánicos como los semáforos, que cambian de rojo a verde en intervalos fijos, haya muchos coches o ninguno esperando. Más cercanos a nuestros objetivos, algunos rituales que tienen lugar a intervalos fijos constituyen una clase de mecanismos reguladores de considerable importancia en el proceso social. Esta cuestión se examinó con detalle en un capítulo anterior. Solo señalaremos aquí que la observancia del *sabbath* asegura el descanso a intervalos fijos se necesite o no, y proporciona un marco conveniente para organizar actividades recurrentes.

Finalmente está la *regulación dependiente de una variable*, la regulación cibernética en sentido estricto, en la cual la desviación en el valor de una variable con respecto de su ideal o valor de referencia inicia un proceso que devuelve a esa referencia o ideal el valor que se desvía. El termostato ofrece un ejemplo familiar. Una vez detectada la desviación de la temperatura ambiente respecto de su valor referencial de, digamos, 21°C, pone en marcha un mecanismo que activa y desactiva la fuente de calor, devolviendo así la habitación a los 21°C. La condición recuperada es rápidamente detectada por el termostato, y el programa corrector termina mediante la activación del mecanismo contrario. Que la regulación cibernética en sentido estricto es importante en la regulación de los sistemas sociales se ha mantenido en los análisis del ciclo ritual maring incluidos en este volumen y en otros lugares (véase Rappaport 1984).

Es quizá evidente que los diversos modos reguladores pueden ser incorporados o, en los sistemas sociales, institucionalizados de diferentes maneras. Unos reguladores bien diferenciados (por ejemplo, jefes, grandes hombres, reyes) son importantes en algunos sistemas, pero la regulación puede ser resultado de interacciones no mediadas entre componentes, como en los hipotéticos «mercados perfectos» y en las interacciones dinámicas entre las poblaciones de especies distintas. La regulación en las sociedades humanas y en los sistemas ecológicos dominados por humanos puede residir en la tradición, en ciclos rituales o en las vinculaciones de la estructura social.

La autorregulación supone respuestas correctoras, y, como ya hemos señalado, las respuestas correctoras pueden tener varios efectos. En algunos ejemplos se elimina el factor que produce la tensión. En otros se hacen ajustes compensatorios dentro de la estructura existente del sistema. En otros, sin embargo, se hacen y deben hacerse cambios —genéticos, constitucionales, estructurales— en la misma organización de los sistemas de respuesta. Los procesos autorreguladores mediante los cuales se mantienen los sistemas de vida contienen o subsumen, así, los procesos autoorganizados mediante los cuales se transforman. Este tema se esbozó en la Sección 1, pero puede desarrollarse aquí.

Estos dos tipos de procesos, la autorregulación y la autoorganización, se han distinguido generalmente en las ciencias sociales, formando los núcleos de dos modos distintos de análisis, el «funcional» por una parte y el «evolutivo» por otra. La distinción se ha exagerado porque el mantenimiento («persistencia», «funcionamiento adecuado», «supervivencia») de los sistemas en un mundo cambiante requiere un constante cambio. La generalización que establece la relación es lo que Hockett y Ascher (1964) han denominado «Regla de Romer», por el zoólogo Alfred S. Romer, el primero que la enunció en un análisis sobre la aparición de los anfibios (1954 [1933]). Podemos recordar que en el capítulo 1 aludimos a lo que dijo Romer sobre que el pez de aletas lobulares no acudía a la tierra seca para sacar partido de sus inexploradas oportunidades anteriores. Antes bien, la modificación relativamente menor de sus aletas y otros subsistemas hacía posible que migrara por tierra desde una corriente o estanque en proceso de desecación para ir a otros que aún tuvieran agua, durante las internutentes

sequías del periodo devónico. De este modo, estos cambios estructurales les permitieron mantener su organización acuática general durante un periodo de marcado cambio ambiental. En términos algo distintos, los cambios autoorganizadores o evolutivos en componentes de sistemas están en función de los procesos autorreguladores de los sistemas de los que ellos forman parte, más complejos y duraderos.

Los cambios estructurales o evolutivos, como el paso de la aleta a la pata, se pueden distinguir de los cambios «funcionales» o «ajustes sistémicos» por motivos como la reversibilidad, pero no están diferenciados de ellos en el esquema más amplio e integral del proceso de adaptación. Juntos forman series ordenadas de respuestas a perturbaciones. Nos ocuparemos de las características de estas secuencias con algún detalle en una sección posterior. Primero revisaremos y elaboraremos lo que ya ha sido dicho en este volumen sobre el lugar de los conceptos religiosos en general en la adaptación humana.

4. Los conceptos religiosos en la adaptación humana

Las concepciones de la religión entran tanto en la adaptación humana como en las adaptaciones de la humanidad. Con este segundo cuasiquiasmo quiero insistir en que lo sagrado y lo numinoso son importantes tanto entre las *propiedades* de adaptación de la especie, en su conjunto, como en los *procesos* de adaptación de las unidades sociales en las cuales está organizada la especie.

Cuando se utilizan términos como «adaptar» o «adaptación» en relación con individuos, clanes, estados o poblaciones, implican secuencias de respuestas a perturbaciones. Cuando se utilizan términos tales como «adaptación» en relación con las especies en tanto que especies, no suelen referirse a secuencias de respuestas sino a *propiedades* —universales en la totalidad de estas especies— que hacen posible que sus unidades constituyentes se adapten, en las diversas maneras propias de cada una, a las perturbaciones concretas a que están sometidas. Gran parte del aparato adaptativo de cualquier especie, incluyendo la nuestra, no es posesión exclusiva suya, pero al hablar de la adaptación humana pretendo referirme a lo que no solo es común a la humanidad sino privativo de ella. En la medida en que los capítulos 2 al 12

se ocupaban de la adaptación, se ocupaban ampliamente de las propiedades adaptativas universales a la especie y exclusivas de ella. Podemos revisar, reunir y elaborar los análisis anteriores relativos a esto antes de continuar.

La flexibilidad es esencial en los procesos de adaptación; la enorme flexibilidad de la especie humana se basa en buena medida, por supuesto, en una propiedad universal y privativa de la especie humana: el lenguaje. Aunque la capacidad del lenguaje tiene que tener una base genética, no parece que haya ninguna especificación genética de una lengua concreta ni de lo que se puede decir en cualquier lengua. La posesión del lenguaje no solo permite sino que obliga a los grupos humanos a estipular lingüísticamente las reglas y la mayor parte de las interpretaciones con arreglo a las cuales viven. Las normas e interpretaciones de los grupos humanos no están genética sino solo convencionalmente especificadas, y pueden así ser modificadas e incluso cambiadas de forma relativamente rápida y fácil, incluso de la noche a la mañana. De este modo, el lenguaje ha otorgado a la humanidad la capacidad para idear una gran variedad de organizaciones y prácticas, y para procesar, conservar y transmitir enormes cantidades de información. Estos dones del lenguaje han hecho posible que la especie invada y domine casi todas las regiones del mundo. En el capítulo 1, sin embargo, señalábamos vicios inherentes a las mismas virtudes del lenguaje, unos problemas de suficiente gravedad como para debilitar su uso: a saber, la mentira y la alternativa.

Estos problemas son fundamentales. Lo que está en juego con respecto a la mentira no es solo la veracidad o fiabilidad de mensajes concretos sino también, como se dice en el capítulo 1, la credibilidad, el crédito y la confianza mismos, y por tanto la comunidad y la comunicación en general. La supervivencia de cualquier población de animales depende de interacciones sociales caracterizadas por un grado mínimo de orden, pero dicho orden depende de una comunicación fiable.

Si los receptores no muestran disposición a aceptar los mensajes que reciben, considerándolos suficientemente fiables como para actuar con arreglo a ellos, sus respuestas tenderán probablemente a ser arbitrarias, haciéndose cada vez menos predecibles y conduciendo a respuestas aún más arbitrarias que reducen todavía más el orden. Cuando un sistema de comunicación acepta la falsedad, ¿cómo se puede garan-

tizar a los receptores de mensajes que estos son lo suficientemente fiables para actuar con arreglo a ellos? (véase Waddington 1961).

A menudo es imposible que los receptores verifiquen dichos mensajes; no hay ningún medio viable para hacerlo. ¿Cómo puede el receptor llegar a confiar en esos mensajes? En este libro se ha sostenido que el ritual palía este vicio del símbolo avanzando en lo que parece ser dirección contraria. En primer lugar, como se alega en el capítulo 2 y se detalla en el capítulo 3, el ritual parece minimizar el uso del símbolo en las representaciones de determinados mensajes autorreferenciales transcendentes, bien evitando el símbolo en favor del índice, bien reforzando los símbolos con índices[5].

La capacidad significante de la indexación se limita, sin embargo, a la representación de aquello que está presente; hemos visto que, al mismo tiempo que el ritual vicia algunos problemas de falsedad, representando de forma indexada lo que es del aquí y el ahora, *santifica* sus referencias a lo que no está limitado al aquí y ahora. Santificar es certificar. Las frases santificadas participan de la incuestionabilidad de los Postulados Sagrados Fundamentales con los que están asociados o son apoyadas por ella. Santificar mensajes es certificarlos.

La santidad no elimina la falsedad. Todos sabemos que las personas pueden mentir incluso estando bajo juramento. Pueden ser más reacias a hacerlo que si no hubieran hecho ningún juramento. sin embargo, y es posible que la santidad disminuya la frecuencia de la mentira. Es significativo, a este respecto, que cuando se dice una mentira común estando bajo juramento, esta se convierte en algo más que una simple mentira. Es un caso de perjurio, es decir, una «metamentira», una mentira acerca de decir la verdad. Pero el problema de falsedad, como ya hemos observado, no es meramente el de la falsedad misma, ni siquiera el de los efectos directos de la falsedad. Mucho más importante es la corrosiva desconfianza generada por la mera posibilidad de la falsedad. Por otra parte, en la medida en que los receptores de los mensajes los consideren dignos de confianza, sus acciones tenderán a ser no aleatorias y por lo tanto, de una manera general, pre-

[5] Los índices refuerzan a los símbolos estableciendo relaciones indexadas entre símbolos. Esta relación existe *siempre que se ejecutan actos performativos*: si un acto convencional da origen a una situación convencional, no puede sino indicar esa situación.

decibles. Además, la regularidad de sus respuestas puede producir las situaciones que asumen. Por decirlo de otra manera, la validez de algunos mensajes está en función de su santificación. Las verdades santificadas, como hemos visto, constituyen la categoría dominante en la clase de las verdades convencionales, aquellas cuya validez depende de su aceptación. Hasta donde se trata del comportamiento informador, las verdades convencionales forman una tercera clase en un conjunto que incluye también la verdad necesaria de la lógica y la verdad empírica de la experiencia.

Como las mentiras, los Postulados Sagrados Fundamentales de los que fluye la santidad se hacen posibles gracias a los símbolos, es decir, a la liberación de los signos respecto de sus significados. De este modo, la cualidad del lenguaje en la que se origina el problema de la falsesad ofrece también la solución a este, mediante un paso de sorprendente —y sin embargo inevitable— sencillez y profundidad. Mientras que las mentiras son posibles por la liberación de los signos respecto de los significados complejos materiales, los Postulados Sagrados Fundamentales son posibles por la liberación total de los significados respecto de la materialidad y por su inclusión posterior en un orden virtual invariable. Hay que observar que si la mentira común se entiende como la transmisión intencionada de una información que el transmisor piensa o sabe que es falsa, los Postulados Sagrados Fundamentales, que son por naturaleza imposibles de falsear, no pueden ser mentiras vulgares o comunes. Pueden, sin embargo, ser defectuosos de maneras relacionadas con la mentira vulgar, una cuestión que se explorará en el último capítulo.

La aparición de la santidad en el curso de la evolución humana puede ser un ejemplo de la Regla de Romer. La evolución, a la luz de este principio, es conservadora por naturaleza: la pregunta fundamental que hay que plantear a todo cambio evolutivo es «¿qué es lo que mantiene invariable?» A la luz de la Regla de Romer, el papel de la santidad en la evolución humana ha sido profundo. He sostenido que la santidad ha hecho posible que las asociaciones de organismos persistan frente a las crecientes amenazas con que se enfrenta su vida social ordenada debido a la creciente capacidad de sus miembros para mentir.

Hemos visto, sin embargo, que la certificación de la veracidad o fiabilidad de la información cuestionable, mediante su asociación con unos postulados incuestionables, es solo una de las funciones de la san-

tidad, y quizá ni siquiera la más fundamental. Todos los tipos de frases pueden ser santificadas; por tanto es posible investir la santidad a todas las frases mediante las cuales se ordena una sociedad. Este es un tema de gran importancia, teniendo en cuenta otra tendencia evolutiva que hay que asociar con la aparición del lenguaje. Me refiero a la disminución en la especificidad de la determinación genética de los patrones de comportamiento. La sustitución de la determinación genética de los patrones de conducta por su estipulación cultural (verbal) ha otorgado una adaptabilidad sin parangón a la humanidad, permitiéndole entrar y finalmente llegar a dominar la gran variedad de entornos que el mundo ofrece. Pero intrínseco a la creciente flexibilidad de la especie en su totalidad hay un problema concomitante que afecta a las diferentes sociedades en las que la esta se divide: sus miembros ya no están genéticamente obligados a acatar sus convenciones y pueden fácilmente (y quizá inevitablemente) imaginar otras, algunas de las cuales pueden parecer preferibles a las imperantes.

Por decirlo de otra manera, hemos señalado que el segundo problema intrínseco al lenguaje es la alternativa. Con una creciente variedad de órdenes culturales que se hacen posibles para todo individuo humano, las capacidades de adaptación de la especie se incrementan, y sus procesos de adaptación se aceleran. Pero las posibilidades de desorden crecen también. Si las categorías culturales concretas de las numerosas sociedades en las que la humanidad está organizada están construidas sobre palabras —y lo están— no existe solo la posibilidad de que haya palabras falsas sino también de que haya demasiadas palabras, no solo de la mentira sino también de la confusión, de la posibilidad de verse abrumado por las alternativas. Mentira y alternativa son dos problemas fundamentales; tal vez, como propuso Buber (1952), los dos problemas fundamentales que vician el uso del lenguaje.

Si la falsedad es un problema intrínseco al lenguaje, es también un problema de verdad, la «verdad de las cosas», la verdad de «¿cuál es la cuestión?» La concepción de una alternativa deseada puede ser el primer paso hacia su realización; es también probable que sea el primer paso hacia el desbaratamiento de lo existente. Estas concepciones acompañan tal vez inevitablemente a la gramática, que, junto con el símbolo, es un *sine qua non* del lenguaje. Si es posible decir «Cristo es Dios y Júpiter no», es posible imaginar y decir lo inverso y actuar con-

forme a ello. Todos los órdenes sociales se protegen, y deben hacerlo en cierto grado, contra el poder desordenador de la imaginación liberada lingüísticamente; la tolerancia de alternativas está pues limitada hasta en las sociedades más liberales. Por tanto, para que haya palabras tal vez haya que establecer necesariamente *La Palabra*, y *La Palabra* es sacralizada, lo que equivale a decir incuestionable, por la invariabilidad del canon.

Por expresar este razonamiento desde el punto de vista de la adaptación, la misma versatilidad que ha dado a la especie la capacidad de expandirse a todos los nichos y hábitats del mundo, una versatilidad que se apoya en la especificación de pautas de conducta a través del lenguaje más que a través de procesos genéticos y de un limitado aprendizaje no simbólico, lleva inherente el problema del desorden. La capacidad para modificar o reemplazar las convenciones es esencial en la adaptabilidad humana, pero si los miembros de una sociedad pueden imaginar alternativas a las convenciones con arreglo a las cuales viven, (y de hecho es inevitable que se puedan imaginar), ¿cómo se les puede llevar a acatar las imperantes, sobre todo si algunas de las alternativas parecen más atractivas? He sugerido que la santidad es un sustituto funcional de la determinación genética de los patrones de comportamiento, una determinación que se hizo cada vez menos específica al aparecer el lenguaje. La capacidad de variación o alternativa que el lenguaje da a la especie es ordenada por la santidad, ella misma producto del lenguaje. *La flexibilidad no es ni versatilidad ni una simple transformación o producto de la versatilidad. Es un producto de la versatilidad y de la ordenación.* Si se deja desordenada, la versatilidad que fluye de los ricos y variados pensamientos, los propósitos y las capacidades de cualquier población no proporciona una base para el Logos sino un depósito de *doxa* e *idia phrónesis*. Las innumerables posibilidades inherentes a las palabras y a sus combinaciones son constreñidas, reducidas y ordenadas por una incuestionable Palabra enunciada en el canon aparentemente invariable del ritual. La santidad ordena una versatilidad que de otra manera podría producir caos.

Así es como la santidad, que igual que la mentira y la alternativa es un precipitado del lenguaje, aunque de un lenguaje subordinado a la invariabilidad del canon, palía los males de la alternativa y de la mentira, dejando a la humanidad gozar de las indudables bendiciones

de la primera. Al participar en un orden litúrgico, el ejecutante sigue el Logos. En manos de la santidad, la versatilidad que, fluyendo desde la gramática, da origen a la *doxa* y a la *idia phrónesis*, está, por así decirlo, reunida en el Logos. La flexibilidad se construye pues con los mismos materiales que el desorden.

Al igual que el concepto de lo sagrado habría sido inconcebible a falta de lenguaje, tal vez habría sido imposible que el lenguaje se desarrollara sin un concepto de lo sagrado que se opusiera a su cada vez mayor capacidad de trastocar, a través de la mentira y la alternativa, los sistemas sociales en los que se basa. La consecuencia de este argumento es que la idea de lo sagrado es exactamente tan antigua como el lenguaje y que, al ser dependientes entre sí, aparecieron juntos en un proceso de mutua causalidad formalmente similar a, y con toda probabilidad coincidente con, lo que se ha dicho que ha organizado la evolución interdependiente de la inteligencia y la tecnología humanas. En realidad, si la inteligencia humana es, en parte, producto del lenguaje, entonces la inteligencia, la tecnología, el lenguaje y el concepto de santidad aparecieron juntos en lo que los teóricos de los sistemas llamarían un «proceso de ampliación de la desviación mutuamente causal» (véase Maruyama 1955). Esta proposición filogenética no se basa únicamente en una afirmación del indispensable lugar de la santidad en el discurso de las sociedades que se basan en los símbolos. La aparición del concepto de lo sagrado puede haber sido tan inevitable como indispensable, producto de la conjunción de símbolo y ritual, desarrollándose cuando los rituales mudos de nuestros predecesores preverbales empezaron a absorber algunas palabras seleccionadas del incipiente lenguaje, subordinando de este modo las palabras al orden invariable del canon y transformándolas en *La Palabra*. La Palabra, así establecida, puede oponerse a las incertidumbres y a las traiciones que hace posibles el número cada vez mayor de palabras, combinables por reglas cada vez más complejas sintácticamente para dar lugar a innumerables posibilidades alternativas, no todas las cuales podrían simultáneamente servir para organizar la vida social, ni siquiera ser verdaderas.

Lo sagrado no es el único componente de lo santo que entra en el modo humano de adaptación. Está también lo numinoso. En las experiencias numinosas se reúnen partes de la psiquis que habitual-

mente pueden estar aisladas entre sí y, en el consiguiente «estado de gracia», se abrazan con entusiasmo convenciones santificadas que de otro modo son meramente aceptadas. Las unificaciones de experiencias religiosas pueden, sin embargo, hacer más que unir psiquis fragmentadas y reunir a los individuos con las leyes divinas. Pueden ir más allá de los individuos en los que tienen lugar para llegar a otros, y aún más allá, para abarcar el mundo. Volveremos sobre esas experiencias más adelante, destacando ahora solo que en ellas se puede experimentar el logos y en ellas, por tanto, las razones del Logos pueden anular los objetivos de la *idia phrónesis*.

Sugerí además en el capítulo anterior que la experiencia religiosa proporciona una tercera base para la incuestionabilidad de los Postulados Sagrados Fundamentales. Refuerza la aceptación y la certidumbre con la creencia o convicción; yo sostengo que, aunque la creencia no es *por sí misma* una *base suficiente* para la incuestionabilidad porque es volátil, secreta e impredecible, es a largo plazo una base *necesaria*. Un orden litúrgico que no tiene el apoyo de la convicción, por lo menos, de algunos de sus celebrantes durante por lo menos algún tiempo llega a convertirse, como decimos, en un «mero ritual» que tiene los días contados. Sus dioses, desterrados de la eternidad, desaparecen en el pasado. Si lo sagrado es esencial para el modo humano de adaptación, igualmente lo es lo numinoso.

5. La estructura de los procesos de adaptación

Podemos volver ahora desde el lugar que ocupan lo sagrado y lo numinoso en el *modo* humano de adaptación a su papel en los procesos concretos de adaptación de las sociedades en las que se organiza la humanidad. Ya solo el sugerir la variedad de formas sociales que se han desarrollado en el curso de la historia humana y la variedad de formas en las que las concepciones de la religión han participado en ellas requeriría un libro más extenso que este, de modo que permaneceré en el terreno de lo general. Pero, antes de examinar el lugar que ocupan el ritual y sus productos en los procesos de adaptación, es preciso decir algo más sobre la naturaleza de dichos procesos en general, y también sobre sus repercusiones estructurales. De nuevo, aban-

donaremos la religión por un tiempo, más capaces, cuando volvamos a ella, de considerar su lugar en los procesos de adaptación.

Podemos comenzar donde lo dejamos al final de la sección 13.1. Señalábamos allí que la visión de la adaptación preferida en este libro borra la distinción entre las respuestas funcionales y evolutivas a las perturbaciones. Ambos tipos —cambios de estado y cambios estructurales— están dirigidos a la persistencia, a permanecer en el «juego existencial», y no están separados en los procesos de adaptación. Están organizados en secuencias ordenadas de respuestas, y estas secuencias tienen ciertas propiedades estructurales interesantes (Bateson 1963; Frisancho 1975; Rappaport 1976a; Slobodkin y Rapoport 1974; Vayda y McKay 1975).

Es probable que las respuestas que más rápidamente se movilizan sean aquellas que resultan costosas desde el punto de vista de la energía y de la conducta, pero fácil y rápidamente reversibles en cuanto cesa de la tensión. Si la perturbación o la presión persisten, sin embargo, las respuestas anteriores son finalmente mitigadas por unos cambios de actuación más lenta, menor gasto energético y reversibilidad menos fácil. Por ejemplo, la respuesta de un ser humano trasladado de regiones bajas a tierras altas comienza inmediatamente con un jadeo y el aceleramiento del corazón, y continúa con una serie de cambios circulatorios y de otros tipos, hasta que, después de un año aproximadamente en individuos jóvenes, se producen cambios irreversibles en la capacidad pulmonar y en el tamaño del ventrículo derecho del corazón. El cambio en última instancia, en tales casos, sería genético, aunque no ha tenido lugar al parecer ni en los Andes ni en el Himalaya (Bateson 1963; Frisancho 1975). De un modo similar, las respuestas iniciales de una ciudad a grandes sobrecargas de tráfico en las horas punta puede ser una reorganización transitoria de la policía. Pero si esta respuesta es inadecuada, o causa a su vez una tensión intolerable, se iniciará quizá una serie de iniciativas nuevas menos fácilmente reversibles, por ejemplo que algunas calles sean de sentido único, o, en última instancia, la construcción de una autopista de circunvalación de la ciudad, cambio este casi irreversible. Las primeras respuestas de la secuencia son probablemente notables cambios de conducta o fisiológicos. Los cambios posteriores de la secuencia son probablemente estructurales (constitucionales en los sistemas sociales, un cambio

somático irreversible y finalmente un cambio genético en los organismos y conjuntos de organismos; se pueden observar secuencias formalmente similares en diversos procesos psicológicos).

Es probable que, mientras continúan, las primeras respuestas priven al sistema de su inmediata flexibilidad en el comportamiento. Cuando alguien de tierras bajas asciende por primera vez a Lhasa, a cinco mil metros, puede hacer poco más que oxigenarse; la fuerza policial, cuando se encarga del tránsito en las horas punta, se ve impotente para responder a los atascos. Los sistemas vivos mal pueden permitirse permanecer mucho tiempo en tales estados comprometidos, en estados que los hagan cada vez más vulnerables a perturbaciones adicionales e incluso les dificulten el llevar adelante sus asuntos cotidianos. Si no los destruyen las tensiones engendradas por sus propias respuestas tempranas, costosas en cuanto a conducta, los sistemas vivos tienen que movilizar respuestas más profundas, si las perturbaciones concretas empiezan a ser continuas o incluso muy frecuentes. Cuando las aldeas se hacen lo bastante grandes, por ejemplo, se vuelve demasiado perturbador el convocar a la ciudadanía a formar brigadas con cubos como respuesta a cada incendio, y se organizan departamentos de bomberos. Podremos señalar, de pasada, que la existencia de agencias e instituciones definidas, con funciones especiales, constituye uno de los principales puntos de contraste entre las sociedades tribales y las contemporáneas. De hecho, la proliferación de subsistemas especiales constituye la transición de la sociedad tribal, por definición organizada principalmente de acuerdo con principios segmentarios, a la sociedad moderna, organizada principalmente de acuerdo con principios sectoriales. Esto puede sugerir que esta transición se debe tanto a las ventajas de las respuestas rutinarias a las perturbaciones como a cambios en otros aspectos o componentes de la cultura, por ejemplo, la tecnología de la producción.

Esa descripción general no sugiere que las respuestas posteriores sean superiores a las primeras. Mientras dominan las primeras respuestas, fácilmente reversibles, es posible que el sistema se vea privado de una cierta libertad de conducta, y que su eficacia termodinámica se vea perjudicada. Pero la estructura del sistema permanece sin cambio. Las respuestas posteriores, aunque son tal vez más eficaces energéticamente que las anteriores, y aunque restablecen parte de la libertad

inmediata de conducta al sistema, son menos fácilmente reversibles o incluso totalmente irreversibles. Esto significa que las posteriores respuestas pueden suponer un cambio estructural. Tanto Bateson (1963) como Slobodkin y Rapoport (1974) han sugerido que el efecto *probable*[a] del cambio estructural en respuesta a *problemas específicos* es la *reducción* de la «flexibilidad» a largo plazo. Es probable que haya un equilibrio, pues, en las secuencias de respuestas adaptativas, entre flexibilidad sistémica a largo plazo y eficacia inmediata o libertad de comportamiento. En un universo impredeciblemente cambiante es una buena estrategia evolutiva, según dicen, el ceder la menor flexibilidad posible. Una respuesta excesiva es a largo plazo tan peligrosa para la persistencia de un sistema como una respuesta insuficiente a corto plazo. (Por decirlo en términos más familiares, el cambio estructural que se produce como respuesta a determinadas presiones conduce probablemente a una mayor especialización, y la mayor especialización a la pérdida de flexibilidad y a un fracaso más temprano en el juego existencial, un juego en el cual incluso las reglas cambian de vez en cuando). La calibración exacta de la repuesta a la perturbación parece caracterizar en general a las secuencias de respuestas fisiológicas y genéticas; una «sabiduría evolutiva» es tal vez inherente a la estructura de los organismos. Por el contrario, los sistemas sociales, en los cuales las respuestas son en cierto grado resultado de deliberación racional, pueden cometer errores de los que son incapaces los procesos fisiológicos y genéticos. No hay modo alguno de que un organismo pueda agrandar su corazón y sus pulmones antes de jadear y tener palpitaciones. Las ciudades y los estados, por otro lado, pueden construir autopistas de circunvalación que no necesitan. Una vez construidas, forman parte de la geografía, como los ríos o las montañas y, por supuesto, desempeñan un papel importante en el cambio del desarrollo futuro de la localidad.

[a] Hay, por supuesto, ejemplos en los que las respuestas estructurales a problemas específicos no han reducido la flexibilidad a largo plazo. La evolución de la mano humana proporciona un ejemplo.

6. Los requisitos estructurales de la capacidad de adaptación

La descripción de la adaptación aquí ofrecida implica que la capacidad de *adaptación* —la capacidad de mantener el orden de las secuencias de respuestas de adaptación— está sujeta a ciertos requisitos *estructurales*. En primer lugar, ya hemos señalado que los sistemas de adaptación son autorreguladores y que la autorregulación reviste diversas formas, entre las cuales destacan el modo dependiente del tiempo (o rítmico) y el modo dependiente de una variable (o cibernético). La estructura causal de ambos es circular. En el modo cibernético, el alejamiento de las condiciones respecto del ideal (más técnicamente, la desviación de una variable respecto de su valor de referencia) inicia por sí mismo un programa para invertir y, por tanto anular, la desviación. Un termostato es un ejemplo sencillo de un regulador cibernético. Los dispositivos dependientes del tiempo, como los semáforos, son más simples y operan suponiendo, normalmente sobre la base de algún tipo de experiencia, que las desviaciones respecto de los valores de referencia (por ejemplo, los coches que esperan para continuar), estarán correlacionadas con el tiempo, y de este modo podrán en efecto ser corregidas por una acción reguladora periódica: los cambios de luces de rojo a verde y a rojo cada minuto más o menos.

Pero la estructura adaptativa de todo sistema vivo no puede ser una mera colección de bucles de retroalimentación autónomos. Tienen que integrarse lo suficientemente para que el sistema en su conjunto mantenga un grado viable de coordinación y coherencia. Las adaptaciones generales, humanas o de otro tipo, biológicas o sociales, tienen que adoptar la forma de series complejas de operaciones reguladoras entrelazadas, o procesos aproximada o generalmente jerárquicos en su estructura u organización general, con algunos de ellos necesariamente subordinados a otros (Kalmus 1967; James Miller 1965; Pattee 1973; Piaget 1971; Rappaport 1969, 1971a; Simon 1969). Los sistemas de adaptación pueden considerarse como series estructurales de procesos y jerarquías reguladoras que, estén o no personificadas en órganos o instituciones concretas, se encuentran en todos los sistemas biológicos y sociales.

Nuestro análisis se ha centrado en dos aspectos de la organización jerárquica. En primer lugar, está la sencilla cuestión de las *jerarquías* de

inclusión, la relación de las partes con el todo en el que están incluidas o, diciéndolo de modo algo diferente, la relación de los subsistemas de finalidad especial con los sistemas de finalidad general de los que forman parte. La relación está, por supuesto, implícita en la parábola evolutiva de Romer. Las transformaciones en varios *subsistemas* de finalidad especial que facilitan el movimiento sobre tierra firme hicieron posible que la estructura del sistema de finalidad general, el de los protoanfibios, siguiera siendo relativamente invariable; de este modo les permitieron mantener una forma de vida generalmente acuática durante las etapas iniciales de adaptación terrestre. La generalización que ya hemos derivado de la consideración de esos seres del devónico es que la evolución es esencialmente conservadora, que los cambios evolutivos se deben justificar atendiendo a cualquier cosa que mantengan sin cambios y, viceversa, que el *coste* de mantener sin cambios algunos aspectos del sistema es un cambio en otras partes del sistema; esos cambios pueden ser costosos, radicales o a largo plazo dañinos[7]. Volveremos sobre estas cuestiones al final del capítulo.

---

[7] Se sigue que es posible distinguir transformaciones de diferentes grados de profundidad. Pueden estar teniendo lugar de forma continua transformaciones de «orden inferior», transformaciones de la estructura interna de los subsistemas específicos, pero como los sistemas vivos complejos están, por utilizar la expresión de Simon (1969), «imprecisamente combinados», sus efectos tal vez estén limitados a los subsistemas en los que estos tienen lugar. Las transformaciones de orden superior, transformaciones en la estructura de sistemas más globales, son más raros y, por supuesto, sus efectos son más profundos. Hablar simplemente de transformaciones estructurales no es suficiente, pero hay posibilidades de identificar transformaciones de diferente orden y considerar las relaciones —temporales, causales y formales— entre estas transformaciones. Más adelante trataremos cuestiones relacionadas con ello.

Mientras que las estructuras adaptativas de todos los sistemas vivos deben compartir ciertos rasgos fundamentales —organización jerárquica y propiedades autorreguladoras y autotransformadoras (véase Piaget 1971)— las de clases distintas diferirán sin duda en importantes aspectos. Hay, por ejemplo, diferencias entre las jerarquías en la medida en la que estén organizadas de acuerdo con principios segmentales o sectoriales (aquí debemos recordar que en los primeros los subsistemas de cada nivel son equivalentes estructurales y funcionales, y en los segundos están especializados). La creciente diferenciación, en el curso de la evolución, de subsistemas diferenciados de finalidad especial en organismos, sociedades y ecosistemas ha sido llamada «Segregación Progresiva» y va a menudo acompañada, en los organismos y los sistemas sociales pero no en los ecosistemas, por una creciente centralización del funcionamiento regulador o «Centralización Progresiva». En los organismos observamos la elaboración de sistemas nerviosos centrales, en las sociedades el desarrollo de estructuras administrativas. Este contraste entre el desarrollo del sistema ecológico y el de los

La consideración de las jerarquías de inclusión, sistemas de finalidad general compuestos de subsistemas de finalidad especial, a su vez compuestos de subsistemas todavía más especializados, nos lleva al segundo aspecto de la jerarquía, esbozado en los capítulos 8, 9 y 10: su aspecto discursivo y regulador.

El nexo de enlace entre los dos aspectos está implícito en las relaciones entre los sistemas de finalidad general y los sistemas de finalidad especial que aquellos incluyen. Las relaciones entre los niveles de cualquier sistema de adaptación, corresponden, o al menos así debería ser, a diferencias en la especificidad de sus objetivos o propósitos. El objetivo de los protoanfibios es sobrevivir y reproducirse. El objetivo de su subsistema locomotor es contribuir a ese objetivo general de forma especial. El objetivo adecuado de un sistema de adaptación en su conjunto tiene tan poca especificidad que es casi un no objetivo. Es meramente sobrevivir, mantenerse en el juego existencial de Slobodkin y Rapoport. Los fines de los subsistemas son, por el contrario, cada vez más específico. En los sistemas de adaptación bien ordenados, cuanto menos general es el subsistema más específico es su objetivo, propósito o función. La función de un ejército, por ejemplo, es defender la unidad política de la cual es un subsistema. La función de su artillería es contribuir a la defensa en formas especializadas.

---

demás sistemas se apoya tal vez en sus bases contrarias para el mantenimiento del orden. La base del orden en los ecosistemas parece cambiar, en el curso de su desarrollo de la etapa «pionera» a la «madura», de confiar en la resistencia de los organismos individuales a confiar en la creciente redundancia de los caminos de la materia y la energía, consecuencia de la creciente diversidad de especies. Estas bases contrarias para el mantenimiento del orden pueden a su vez reflejar diferencias en los grados de coherencia que necesitan, y pueden tolerar distintas clases de sistemas. Mientras que los antropólogos se han interesado tradicionalmente por los modos en los que los diversos componentes de los sistemas socioculturales se unen —el término en la jerga es «se integran»— generalmente han olvidado las maneras en las que las partes y los procesos de dichos sistemas chocan unos con otros y las perturbaciones de unos por otros. Sugiero además que los organismos son, y por su naturaleza deben ser, más coherentes que los sistemas sociales, y los sistemas sociales más coherentes que los ecosistemas. Por regla general, cuanto más global es el sistema menos coherente es y debe ser. Cuanto menos global es el sistema, más dependen su orden interno y la eficacia de sus actividades de la buena coordinación de sus partes. Un organismo requiere y puede tolerar una coordinación más estrecha de las actividades de sus partes que las sociedades, y las sociedades más que los ecosistemas (al menos de vez en cuando). La coordinación se ve probablemente facilitada por la centralización, de aquí la progresiva centralización de los organismos y sociedades pero no de los ecosistemas.

Para dejar totalmente claro lo que quizá ya sea evidente: los sistemas de adaptación adecuadamente ordenados son jerárquicos con respeto a la especificidad del objetivo o propósito. Esto es, sus fines o propósitos forman continuos que van desde muy específicos, en los subsistemas especializados, a muy generales, en niveles sistémicos más globales. En sistemas adecuadamente ordenados, los objetivos y propósitos específicos de los subsistemas están subordinados a los propósitos más generales de los sistemas más globales. Por decirlo de otro modo, los objetivos de los subsistemas especializados son instrumentales, están al servicio de los objetivos fundamentales de los sistemas de adaptación como conjuntos, lo que significa simplemente continuar jugando al juego existencial.

Todo esto puede parecer casi evidente por sí mismo, pero es importante enunciarlo, porque el continuo especificidad-generalidad en los sistemas sociales humanos puede desordenarse, conduciendo a la ruptura de los procesos de adaptación, lo cual a su vez provoca una grave perturbación social. Examinaremos ejemplos de esta madaptación en el último capítulo.

El *continuum* generalidad-especificidad de fines y propósitos implica, si es que no contiene, una ordenación temporal que sigue diversas líneas. Es típico de los reguladores de orden inferior, como los capataces de las fábricas, tener que dar órdenes más o menos de forma constante en respuesta a los constantes cambios de las situaciones de los trabajadores. Es probable que los continuos cambios de orden inferior resultantes se puedan modificar o invertir con la misma rapidez con la que se movilizan. Por lo tanto, es probable que se organicen subsistemas especializados para cambios de situación rápidos, frecuentes, si no en realidad continuos, detallados y reversibles.

Los reguladores de orden superior, es decir, los mecanismos u organismos reguladores (como las cámaras legislativas) asociados a sistemas más globales, normalmente no responden tan rápidamente a las perturbaciones como los de orden inferior, ni deben hacerlo. Además, cuando responden, su resultado regulador, en forma de directrices, puede ser menos continuo o más esporádico, y sus directrices menos fácilmente reversibles que las de orden inferior. Podemos también señalar que es probable que haya procedimientos entre las funciones y rutinas de los reguladores de orden superior para modificar o incluso

reemplazar a los subsistemas subordinados a ellos. Así, los sistemas de orden superior, e indudablemente los sistemas de adaptación en su conjunto, puede que conserven su continuidad, su identidad e incluso su organización general relativamente sin cambios mientras alguno o todos sus subsitemas experimentan radicales transformaciones o incluso sustitución. Por tanto, observaremos que la ordenación temporal de la estructura de adaptación de finalidad general puede incluir continuos de perduración, así como de velocidad, frecuencia y reversibilidad; así, en conjunto, los sistemas de adaptación de propósito general persisten a veces, según parece o se representa, para siempre (véase capítulo 7); y los subsistemas especializados son de naturaleza más transitoria. De nuevo, muchos de los análisis de la ordenación temporal tal vez parezcan evidentes, pero dicha ordenación puede desordenarse, con resultados social y materialmente perturbadores. Consideraremos brevemente estas cuestiones y su posible mejora mediante conceptos y acciones religiosos.

7. La organización jerarquica de la directriz, el valor y la santidad

El término «directriz» ha sido introducido sin comentario alguno. Las directrices, sin embargo, varían en cuanto a talante, influencia y fuerza retórica; de manera casi explícita en nuestro análisis, hasta ahora esas diferencias corresponden aproximadamente a diferencias en especificidad, velocidad de respuesta, frecuencia, perdurabilidad y reversibilidad. Las típicas directrices de regulación de orden inferior de los subsistemas con finalidades especiales son los imperativos específicos de situaciones generalmente llamados «mandatos» u «órdenes». Los reguladores de orden superior pueden además promulgar directrices de clase general llamadas «normas» en unos contextos de organización y «leyes» en otros. Reguladores de orden todavía superior pueden enunciar la forma aún más general de directriz denominada «política» o (quizá todavía superior) «principios», o incluso las afirmaciones del orden fundamental del mundo aquí rotuladas como «axiomas cosmológicos». Puede haber enunciaciones de política y principio que no se expresen en modo imperativo, pero con todo constituyen

directrices de una naturaleza dotada de una autoridad muy general y elevada, a las cuales deben ajustarse las directrices de orden inferior. Son menos fácilmente reversibles que las directrices de orden inferior, en algunos casos porque sus fuentes no son agentes vivos sino documentos, como la Torá, el Evangelio, el Corán o la Declaración de Independencia, enunciados de una vez y para siempre, y como tales muy resistentes a la manipulación por agentes vivos[8].

Llegamos aquí a los Postulados Sagrados Fundamentales, que aunque se expresan en modo imperativo constituyen directrices de la más alta generalidad (véanse capítulos 7 y 8). Es probable que estén asociados con sistemas de adaptación en su conjunto; sus significados complejos —dioses, antepasados y demás— pueden ser identificados por quienes están sometidos a ellos como los reguladores supremos de su sistema fundamental: lo divino es aquello a cuyo servicio está todo, y en comparación con lo cual es juzgado todo. Aunque pueda parecer casi tautológico declararlo así, en un sistema social de adaptación bien ordenado la jerarquía reguladora es, por tanto, una jerarquía de autoridad además de una jerarquía de especificidad, rapidez, frecuencia, reversibilidad, perduración y forma retórica, porque esas relaciones pueden desordenarse, con resultados calamitosos; una cuestión que será considerada en el capítulo 14.

Podemos observar también aquí la organización jerárquica de los valores. Conforme «ascendemos» en las estructuras jerárquicas de los sistemas sociales, advertimos una progresión que se aleja del valor regulador material o concreto hacia valores que parecen ser cada vez más ideológicos. Por ejemplo, el discurso acerca del cultivo del trigo es muy concreto; las ideas agrícolas básicas en los cultivadores de trigo chinos y americanos son probablemente parecidas. En ambas sociedades, la regulación está encaminada a la disponibilidad de suficiente agua, nutrientes adecuados para el suelo y un fiable suministro de combustible para el tractor. Pero cuando se analiza la economía, no meramente la producción sino también los derechos sobre el producto y su distribución, es posible que empiecen a aparecer frases como «libre empresa» y «de cada uno lo que pueda dar, a cada uno lo que

---

[8] Siempre están, desde luego, al menos en cierto grado, abiertas a la interpretación y reinterpretación por parte de los agentes vivos.

necesite». La diferencia de connotación de estas expresiones no es técnica sino ideológica. Quienes las suscriben las consideran de alto valor moral. La regulación de orden todavía superior se ve reforzada por ideas como honor, libertad, rectitud, honradez y patriotismo, y la regulación de orden supremo puede explícitamente referirse a la conservación de ideas consideradas como natural o evidentemente morales, como «vida, libertad y búsqueda de la felicidad». Se afirma explícitamente que estos valores o principios son aquellos para cuya conservación los gobiernos y otras instituciones son meros instrumentos.

Las jerarquías reguladoras son *siempre* jerarquías de valores. He argumentado que, en los sistemas de adaptación bien ordenados, los valores están ordenados de manera que van desde los «valores instrumentales» en los niveles inferiores hasta lo que se puede llamar valores «fundamentales» o «básicos» en los niveles más altos o en los siguientes a los más altos. En los niveles supremos de la regulación, como hemos visto, se invoca a menudo a la divinidad. El faraón era Horus vivo; Isabel es reina por la Gracia de Dios; e incluso los Estados Unidos son Una Nación bajo un Dios en quien confiamos[9] y por el que nuestros más altos principios, vida, libertad y búsqueda de la felicidad, se dice que fueron dados.

La asociación de la divinidad con la regulación de orden supremo nos lleva a la organización jerárquica de la santidad o, mejor dicho, nos hace volver a la relación de lo sagrado con lo santificado, ya examinada en el contexto de la ordenación jerárquica de la interpretación de los órdenes litúrgicos en los capítulos 8 y 9, y al proceso de santificación, examinado en el capítulo 10. En ambos lugares se observó que hay unos continuos de especificidad, perdurabilidad, concreción y mutabilidad que informan las relaciones entre lo fundamentalmente sagrado y lo meramente santificado. Que estos continuos tienen importancia para la adaptación ya se indicó en el capítulo 8. Antes de pasar a estudiar el lugar que la santidad ocupa en la adaptación, solo precisamos reiterar aquí que las jerarquías adaptativas entre los humanos son jerarquías de santidad así como de las otras cualidades que hemos señalado. Como vimos en un capítulo anterior, la santidad

[9] Me refiero indudablemente a todas y cada una de las monedas estadounidenses.

tiene su aparente origen en los Postulados Sagrados Fundamentales, que generalmente carecen de *significata* materiales, pero fluye de ellos a otras frases que sí tienen referencias materiales: «Enrique es rey por la Gracia de Dios», «Es más bendito dar que recibir», «Juro en nombre de Dios decir la verdad». Al fluir de los Postulados Sagrados Fundamentales, la incuestionabilidad de la santidad, como hemos visto, se transforma en las cualidades, más específicas, de la corrección, la propiedad, la legitimidad, la moral, la veracidad, la naturaleza y la eficacia, transformando así lo dudoso, lo arbitrario y lo convencional en lo correcto, lo necesario y lo natural.

Se nos puede recordar aquí que la sustancia de las frases santificadas es variada y que se hizo un intento en el capítulo 10 de enumerar las variantes principales. Se incluyeron, entre otros, axiomas cosmológicos (siempre insertados en mitos, escrituras o cosas parecidas, y expresados a través de ellos) prescripciones rituales, tabúes, juramentos, promesas, ciertas performativas, mandatos, expresiones que establecen autoridades y directrices emitidas por esas autoridades o por sus agentes. Dichas expresiones constituyen las recopilaciones de directrices a partir de las cuales se organizan las jerarquías reguladoras de los sistemas sociales.

Se nos recuerda también que la santidad, en su descenso desde su origen en los Postulados Sagrados Fundamentales, puede escapar de los límites del ritual para entrar en el gobierno de la sociedad en general.

8. Santidad, vacuidad, misterio y adaptabilidad

Que la santidad sostiene los órdenes sociales es uno de los tópicos más antiguos de la antropología. Que pueda aumentar la adaptabilidad de los sistemas sociales no lo es. La flexibilidad es esencial para la adaptabilidad, y la sugerencia de que lo invariable, que constituye lo sagrado, nutre a lo flexible es una afirmación que parece cercana a la paradoja. La mera obligación, sin embargo, es lo que constituye el caos, no la flexibilidad. La flexibilidad —versatilidad ordenada combinada con una receptividad diferencial— es, según he propuesto, inherente a la estructura jerárquica de los sistemas de adaptación. Lo sagrado fundamental configura una base inmutable sobre la que todo lo demás en

las estructuras sociales de adaptación puede cambiar continuamente sin pérdida de orden.

El vacío material y social típico de los Postulados Sagrados Fundamentales es de importancia, a la luz de lo dicho. Antes observábamos que la vacuidad esencial de los Postulados Sagrados Fundamentales los sitúa más allá de la falsificación. Ahora se puede sugerir que el mismísimo vacío tiene importancia para la flexibilidad de los sistemas sociales cuyos discursos —cuyos objetivos, sobre todo— fundamentan. Al estar desprovistos de términos materiales, los Postulados Sagrados Fundamentales no especifican por sí mismos unos objetivos sociales o materiales concretos, ni los medios adecuados para alcanzarlos. Al no especificar *nada*, pueden, aparentemente, santificarlo *todo*. No sometidos a ninguna convención, no solo pueden santificar todas las convenciones sino también los *cambios* en todas las convenciones. De este modo se puede mantener la continuidad, al tiempo que se permite que tenga lugar el cambio, pues la asociación de instituciones o convenciones concretas con los mismos Postulados Sagrados Fundamentales es cuestión de interpretación. Las interpretaciones permanecen por siempre vulnerables a la *re*interpretación, pero los *objetos* de la interpretación —los propios Postulados Sagrados Fundamentales— no son cuestionados por la reinterpretación. De hecho, la reinterpretación puede preservarlos y reforzarlos. En tanto las palabras sagradas fundamentales que los establecen siguen siendo fijas y aparentemente eternas, los objetivos fundamentales siguen siendo *aparentemente* inmutables, pero las convenciones que santifican pueden ser continuamente modificadas, transformadas o incluso reemplazadas en respuesta a las perturbaciones de la historia y del medio. Incluso las interpretaciones de lo fundamental pueden cambiar mientras los postulados que denotan lo fundamental permanecen inmutables. Esto equivale a decir que en reacción a los cambios en las condiciones históricas, las relaciones de la verdad invariable y eterna con la historia, siempre cambiante, son susceptibles de ser reinterpretadas, y, a la luz de la reinterpretación, las reglas sociales e incluso los axiomas cosmológicos pueden cambiar sin que muchos o incluso ninguno de los devotos se dé cuenta de esos cambios.

Puede sugerirse además que la constante reinterpretación se ve a la vez animada y facilitada por el carácter típicamente enigmático de los Postulados Sagrados Fundamentales así como por su naturaleza no

material. ¿Qué significa, después de todo, decir que Dios es Uno o Tres, que Wakan-Tanka incluye todas las cosas, que el Sueño es primigenio y continuo, o *Sa'ah naaghaii bik'eh hozho? Si un postulado ha de ser considerado incuestionable es importante que nadie lo entienda.* No resulta sorprendente que los Postulados Sagrados Fundamentales sean muchas veces lo que los católicos llaman «misterios propiamente dichos»[10]. Es irónico señalar que las mismas características de los Postulados Sagrados Fundamentales que llevan a los positivistas a declarar que no tienen sentido, incluso que son absurdos —que son inverificables, infalsificables, materialmente vacíos, carentes de especificidad social y en ocasiones incomprensibles— son las que los hacen adaptables, las que los hacen adecuados a la asociación con una cierta clase de «jugadores del juego existencial», incluyendo en su acepción más amplia a los sistemas sociales.

Hay otra consecuencia de la Regla de Romer que se puede citar aquí. Aunque el efecto inicial de una innovación pueda consistir en conservar sin cambios los aspectos de los elementos del sistema en el que tiene lugar, es posible que los efectos posteriores de esa innovación no sean tan conservadores, o no sean conservadores en absoluto. La gran variedad de formas de nuevos vertebrados terrestres surgió de los cambios genéticos que hicieron posible que los protoanfibios conservaran una forma de vida acuática en unas condiciones que habían cambiado drásticamente. De manera similar, la santidad, una vez aparecida, proporciona un principio sobre el cual la gran variedad de organizaciones sociales humanas nuevas pudieron sostenerse: proporcionó la base a partir de la cual las innumerables y diversas adaptaciones humanas pudieron a su vez irradiar.

9. La cibernética de lo santo

Las estructuras administrativas santificadas, tales como el aparato gubernamental de un rey del Sacro Imperio Romano, no son en sí ni

[10] Para los católicos, el «misterio propiamente dicho es [...] una verdad que, aunque no está contra la razón, la trasciende a tal extremo que ninguna inteligencia creada podría siquiera descubrirla y que, incluso cuando se revela, es por su naturaleza impenetrable a toda inteligencia creada». Un ejemplo es la naturaleza trinitaria de lo Divino (Attwater 1961, pág. 336).

por sí mismas estructuras completas de adaptación, sino que forman tal vez parte de estructuras todavía más generales que, en su conjunto, poseen propiedades cibernéticas. Estas estructuras, tal como las he presentado y tal como normalmente se presentan ellas mismas a quienes les están subordinados, parecen ser «jerárquicas» en el sentido más directo y sencillo de la palabra. Esto es, autoridad y santidad parecen fluir desde sus vértices en los Postulados Sagrados Fundamentales y las autoridades directamente santificadas por ellos, por ejemplo, «Carlos, el más Piadoso Augusto, coronado por Dios, Gran Emperador y Defensor de la Paz», atravesando estratos de interpretación, instituciones, funcionarios y directrices, hasta las vidas de aquellos a quienes gobiernan. El ritual, sin embargo, puede englobar dichas jerarquías reguladoras en estructuras cibernéticas en las cuales la más elevada está en última instancia subordinada a aquellos a quienes parece subordinar. Este circuito cibernético supremo subyacía al análisis. Hagámoslo ahora explícito:

1. Los Postulados Sagrados Fundamentales santifican autoridades, instituciones y las distintas formas de directrices que constituyen jerarquías reguladoras;

2. Las operaciones de la jerarquía reguladora influyen, como mínimo, en las condiciones sociales y materiales dominantes;

3. Las condiciones materiales y sociales determinan en un grado importante, o incluso definen, el bienestar de quienes están sometidos a la jerarquía reguladora santificada;

4. Quienes están subordinados a la jerarquía reguladora, los miembros de la comunidad, son las mismas congregaciones que participan en los rituales aceptando, y por tanto estableciendo, los Postulados Sagrados Fundamentales, que a su vez santifican la jerarquía reguladora, y muchas veces aceptando explícitamente la relación de los elementos de dichas jerarquías con los Postulados Sagrados Fundamentales. *Así, la validez de los Postulados Sagrados Fundamentales y la relación de los elementos de las jerarquías reguladoras (como los monarcas) con esos postulados dependen, en última instancia, de su aceptación por quienes es de suponer que están sometidos a ellos.* Esto equivale a decir que la autoridad santificada depende en última instancia, si bien esto se falsea normalmente, de la aceptación (más probablemente indirecta que directa) de los gobernados. La

estructura de santificación, y por lo tanto de autoridad y legitimidad, es «circular», un «bucle cerrado» cibernético.

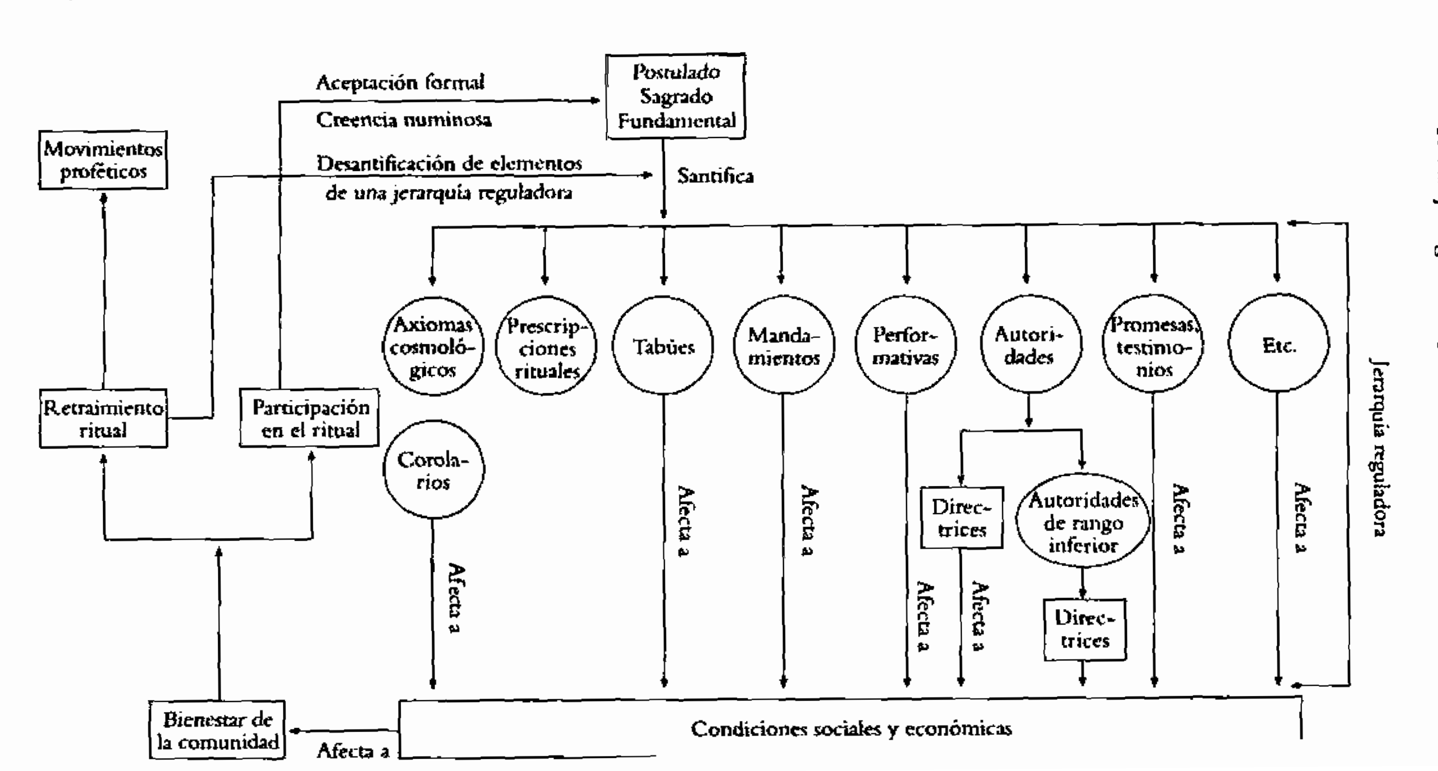
5. Si se percibe que las condiciones materiales y sociales son opresivas o de algún otro modo insatisfactorias durante mucho tiempo, la voluntad o incluso la capacidad de las congregaciones para dar apoyo santificado o numinoso a las estructuras reguladoras que consideran responsables de dichas condiciones se verán adversamente afectadas. Si no hay ninguna mejora en las condiciones, quienes hacen funcionar las estructuras reguladoras, las propias estructuras reguladoras o incluso, en casos extremos, los Postulados Sagrados Fundamentales que las santifican, se verán, *más tarde o más temprano,* despojados de su santidad.

Quienes están subordinados a ellos pueden privar pasivamente de santidad a las autoridades o incluso a las estructuras reguladoras dejando de participar en los rituales que las santifican, pero la desantificación puede ser también activa; y los actos y agentes de profanación pueden ser santificados, o por lo menos reclamar santidad. Los órdenes litúrgicos de muchas de las sociedades africanas en las que los reyes eran divinos incluían rituales para deponerlos (estos procedimientos incluían muchas veces su ejecución, véase James Frazer [1963, páginas 308 y ss.)]. Los profetas no solo pueden cuestionar la relación de las autoridades en ejercicio con las fuentes de santidad, sino que también pueden reivindicar un rango santificado para sus propios mandatos, e incluso pueden proclamar nuevos Postulados Sagrados Fundamentales.

6. En resumen, si las autoridades desean mantener su santidad, lo que es como decir su legitimidad, y mantener la santidad de las estructuras reguladoras que presiden, deben asegurarse de que esas estructuras reguladoras se hallan en unas condiciones de funcionamiento razonables y son razonablemente receptivas a quienes están sometidos a ellas.

Podemos representar estas relaciones, que podemos titular «La cibernética de lo santo» en un diagrama simplificado (véase figura 1).

Figura 1: *La cibernética de lo santo*



Se impone hacer algunos comentarios y dar algunos detalles. He afirmado que el funcionamiento defectuoso de las jerarquías reguladoras conducirá, *más tarde o más temprano*, a su desantificación o, más probablemente, primero a la desantificación de quienes las administran. La frase «más tarde o más temprano» pretende desde luego reconocer que las condiciones históricas son siempre lo suficientemente únicas como para echar por tierra una formulación precisa, pero al mismo tiempo quiere indicar que la dilación o «intervalo» es inherente a la cibernética de lo santo e importante en ella. Por una parte, la retirada de la santidad de la estructura reguladora, o de su persona, *obedece* a la percepción de que cualquier desgracia que se experimente ha de ser achacada a los defectos o fallos de la jerarquía o de quienes la presiden. Sin embargo, las operaciones de algunas sociedades pueden estar tan falseadas o ser tan complejas, o los afectados por ellas pueden ser tan ignorantes de su funcionamiento que sus fallos, explotaciones u opresiones no se comprenden sino paulatinamente. Más importante aún: las instituciones y autoridades que están en el comienzo del proceso de desantificación siguen evidentemente estando santificadas, y no son fácil ni rápidamente despojadas de su santidad. Las personas están normalmente dispuestas a soportar muchas penurias por Dios o sus ungidos, y quizá eso sea lo mejor. Las condiciones desdichadas suelen ser tan autolimitadoras como ineludibles, y la fortaleza es a menudo para ellos una respuesta mejor que las acciones correctivas revolucionarias, que a menudo hacen más daño que bien. Pensemos en la revolución iraní. El examen de la ordenación temporal de las secuencias de respuestas adaptativas presentado en una sección anterior sugiere, además, que unas respuestas prematuras, particularmente las transformaciones estructurales prematuras, pueden causar dificultades a largo plazo, aunque alivien la presión a corto plazo. La contención y la fortaleza que la santificación estimula pueden dar tiempo a que unas respuestas correctivas menos profundas y más fácilmente reversibles actúen primero, mientras que los cambios estructurales solo se producirán si fracasan esas medidas correctivas menos radicales. En resumen, *la santificación puede mantener la ordenación de las secuencias de respuestas adaptativas*. Esto merece mayor examen.

Las respuestas, santificadas y desantificadas, al fallo de las jerarquías reguladoras se pueden suceder en una secuencia ordenada de profun-

didad creciente, ajustada a la propuesta en la sección 13.3, característica del proceso de adaptación en general. Las gradaciones pueden ser numerosas, estar adecuadamente diferenciadas. y ser sutiles y diversas; es de suponer que las secuencias concretas en las que se disponen cambiarán por efecto de las condiciones históricas. La cuestión es extremadamente compleja, y no podemos realmente desarrollarla aquí. No es difícil, sin embargo, disponer etnográfica e históricamente unos ejemplos familiares de respuestas santificadas y santificadoras a una regulación opresiva en un orden de tipos diferentes de gravedad, reversibilidad, y, quizá también, rapidez de iniciación y frecuencia.

En la forma menos profunda, la que puede aparecer antes, el apoyo de la estructura reguladora se debilita conforme las personas se apartan de los rituales que la santifican. Un ejemplo casi contemporáneo: la sustancial disminución de las prácticas religiosas entre los católicos estadounidenses que se produjo al parecer como reacción a la encíclica *Sobre la vida humana* [*Humanae vitae*] promulgada por el papa Pablo VI, que refirmaba la oposición del «Vaticano» a los medios químicos y mecánicos del control de la natalidad. El retraimiento de un individuo de la participación en la liturgia católica constituye un mensaje autorreferencial, señalado de forma indexada, y se ajusta a la lógica de la aceptación ritual examinada en el capítulo 4. Hay que insistir, a la luz del análisis de la reversibilidad en la ordenación de las secuencias de respuestas adaptativas, que la ausencia puede invertirse tan rápidamente como se emprende. Quienes no acudieron a misa la semana pasada, pueden volver este domingo.

Las estructuras reguladoras no se transforman inmediatamente por la retirada del apoyo, ni quienes se ausentan están necesariamente buscando transformaciones estructurales. Están simplemente demostrando, cual es decir señalando de forma indexada, de una manera tanto pasiva como transitoria, su insatisfacción con unas actuaciones concretas de las estructuras reguladoras, más que con la estructura misma. Los efectos de esta demostración pasiva pueden, sin embargo, ser graves. La retirada temporal se puede convertir en deserción permanente, lo cual no es una cuestión superficial para los que salen ni de escasas consecuencias para la Iglesia. No se puede decir que la continuidad del catolicismo en Estados Unidos estuvieran alguna vez en peligro, pero sin duda la merma en el número de sus adeptos fue un grave per-

juicio para la institución. Más importante es que el cuestionamiento de su autoridad en un aspecto amenaza con perjudicar a su santidad en general. La insatisfacción con respecto a una regla concreta de orden inferior se expresó mediante la retirada de la participación en rituales fundamentales que aceptan los Postulados Sagrados Fundamentales. Más adelante volveremos sobre un aspecto de la cuestión relacionado con esto.

He sugerido en otro lugar (1979e, pág. 18) que una forma parecida de demostración tal vez sea un aspecto de, al menos, algunas de las redistribuciones ceremoniales presididas por los jefes polinesios. La recogida de comestibles por los jefes y su posterior redistribución (Sahlins 1958) pudo haber tenido solo una ligera importancia, si es que tuvo alguna, en el aprovisionamiento de la mayoría de las sociedades polinesias. Estas redistribuciones se interpretan mejor como índices de la subordinación de quienes producían los comestibles a los jefes muy santificados, quienes se los apropiban y después lo redistribuían a los que los habían producido en primer lugar. Pero la migración del territorio de un jefe al de otro era una opción en la mayoría de las sociedades polinesias. Douglas Oliver, por ejemplo, nos cuenta en su obra *Ancient Tahitian Society* (1974 II, pág. 986) que en las Islas de la Sociedad «no había al parecer normas poderosas, positivas ni negativas, contra el cambio de residencia tribal». Leemos acerca de la queja de un jefe por haber sido abandonado por súbditos volubles. Que probablemente había en estos traslados mucho más de lo que podrían explicar la mera preferencia o volubilidad se sugiere en la página siguiente de la voluminosa obra de Oliver (II, pág. 987), en la que cita una versión ofrecida por Moerenhaut:

> Es de notar que a pesar de su despotismo, y quizá incluso a causa del despotismo, los jefes no perdían ninguna oportunidad de mantener relaciones amistosas con sus súbditos, de los cuales tenían tan gran necesidad en sus frecuentes guerras. Un nativo injustamente tratado por su jefe podía amenazar con dejarle, y era raro que este no le buscase para apaciguarle y retenerle a su servicio. Hay algo casi conmovedor en las amenazas de un simple indio a su jefe, algo que parece probar que este tenía más de padre que de maestro despótico. «Tú estás enfadado conmigo», dijo un indio que conozco, un anciano ahora, cuyo jefe le había quitado un

> poco de tierra que poseía. «Oh, está bien, yo abandonaré la tierra donde murieron mis padres [...] y me iré con mis hijos a morir entre extraños, enemigos tuyos». Su jefe, conmovido, se fue sin responder; pero al día siguiente volvió a buscarlo y le devolvió doble cantidad de tierra de la que había ocupado, además de otros regalos (1837, II, pág. 19n).

El testimonio es insuficiente, pero por lo menos puede sugerir que, a la luz del detallado conocimiento que tenían de las condiciones naturales que afectan a la producción, los jefes podrían haber sido capaces de deducir de otras fluctuaciones, por lo demás inexplicables, en las donaciones hechas a ellos los cambios que se producían en la fuerza del apoyo con que contaban. Las disminuciones podían haberse entendido como admoniciones para que mejorasen su actuación y retuviesen a sus partidarios, dado que este era un asunto de permanente capacidad de convicción, en un medio político en el que las unidades menores estaban en continuo peligro de ser absorbidas por vecinos más fuertes (Oliver 1974 II, pág. 986).

Una respuesta más activa que amenaza a las autoridades en ejercicio pero que tampoco termina necesariamente en su desantificación es la filípica profética. El Antiguo Testamento está lleno de ejemplos, pero los profetas, que tan penosamente familiares resultaban a los reyes del Israel antiguo, hablaron sin duda en otras sociedades: las invectivas del profeta egipcio Ipu-Wer se citaron en el capítulo 11.

Es importante que los profetas sean «hombres santos». Ellos y sus palabras pueden ser santificados por órdenes litúrgicos más o menos directamente, o incluso pueden presentarse como santificados por encuentros directos con cualquier Dios que establezca los Postulados Sagrados Fundamentales dominantes. Sea como sea, los profetas proclaman estar más cerca de las fuentes de santidad que aquellos contra los cuales arremeten. Como tales, afirman estar en posición de despojar de su santidad a quienes son objeto de sus invectivas, si estos no se arrepienten o por lo menos se reforman, y es posible que un profeta así reciba el apoyo numinoso de un pueblo oprimido, furioso y rebelde, como demuestran los acontecimientos de Irán a finales de la década de 1970. El profeta es, por decirlo así, «numinizado» por los desafectos, que establecen un nuevo compromiso al convertirse en sus seguidores en oposición a los poderes dominantes.

De lo que podemos denominar respuestas de «orden inferior» o «primer orden», en las cuales se amonesta, por decirlo de alguna manera, a las autoridades para que mejoren sus actuaciones, pasamos a «respuestas de segundo orden», en las cuales se pone en duda la relación de las autoridades en ejercicio con las fuentes de su santificación. En el capítulo 10 señalábamos que entre los pueblos germánicos, antes de su conversión al cristianismo,

> cuando la suerte o el poder carismático del rey se mantienen, el favor del dios recae sobre la tribu; cuando ha perdido su «suerte» y es incapaz de obtener la bendición divina, su pueblo está justificado, incluso obligado, a hacer lo único posible: reemplazarlo por otro que pueda hacer que el cargo vuelva a ser eficaz (Chaney 1970, pág. 12).

La realeza germánica en sí no se cuestionaba por la degradación de los reyes germánicos, pero la realeza, o cualesquiera otras instituciones dominantes, pueden también ser despojadas de la santidad. En las «respuestas de tercer orden» se hacen intentos de despojar de su santidad a elementos de estructuras existentes o incluso a esas estructuras en su totalidad, y de santificar a otras que los sustituyen. Las reacciones más graves conllevan frecuentemente el uso de la fuerza, una fuerza que se inspira y santifica en referencia a los Postulados Sagrados Fundamentales y que puede ser aumentada por la experiencia numinosa. La historia está llena de estos movimientos de inspiración religiosa, un ejemplo obvio de los cuales es la Revuelta Campesina inglesa de 1381, algunas veces llamada «la rebelión de Wat Tyler», que trató, del modo más rudimentario, de liberar a la sociedad inglesa de su aristocracia (pero no de su monarquía), justificándose con un lema tomado de uno de los sermones de John Ball, «Cuando Adán cavaba y Eva hilaba, ¿quién era el caballero?» (Veer Dobson (ed.) 1970; Tuchman 1978, págs. 37 y ss.).

Un ejemplo más reciente, ya señalado, ha sido la revolución iraní, guiada por el ayatolá Jomeini. Menos reciente y de forma menos visible, está la revolución estadounidense. No fue guiada por profetas, y sería equivocado decir que estuvo inspirada por la religión. No obstante, en su documento fundacional despojaba explícitamente al gobierno del rey Jorge III de su legitimidad, santificando en su lugar

un nuevo gobierno autónomo que había de dedicarse a garantizar a todos los hombres, el «derecho a la [...] vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad», derechos que, según se afirma, «están refrendados por su Creador».

En cuarto lugar, las respuestas de «orden supremo» son las que tratan de reemplazar los propios Postulados Sagrados Fundamentales. La generación endógena de intentos explícitos de repudiar los viejos Postulados Sagrados Fundamentales y consagrar otros nuevos puede no ser infrecuente en sociedades complejas, pero raras veces consigue algo más que convertir a pequeños números de individuos a lo que a menudo se denomina «sectas», que se mantienen al margen de los procesos históricos generales. La aparición del islam, el zoroastrismo, el budismo y el cristianismo están quizá entre los pocos ejemplos en los cuales una sociedad en general ha adoptado nuevos Postulados Sagrados Fundamentales; pero incluso estos casos son equívocos, pues lo que hicieron no fue tanto rechazar los Postulados Sagrados Fundamentales de sus predecesores como aumentarlos o reelaborarlos (véanse capítulos 9 y 10).

Se han desechado y reemplazado Postulados Sagrados Fundamentales por entero innumerables veces en el transcurso de la historia, pero en la mayoría de los ejemplos sobre los cuales tenemos información los nuevos no se han concebido de manera endógena. Han llegado de fuera y de alguna manera han sido impuestos sobre quienes han quedado sometidos a ellos. La conversión de los ingleses al cristianismo, que hemos tratado brevemente en el capítulo 10, es un caso muy oportuno. Hay que recordar además que la conversión de la Inglaterra del siglo VII al cristianismo fue animada por los reyes, y tuvo como consecuencia el fortalecimiento, más que la reforma o el reemplazo, de instituciones existentes, entre ellas la monarquía. Estos ejemplos no encajan en la categoría de «respuestas de cuarto orden» que he definido. Puede ser razonable considerarlas respuestas adaptativas de estos reinos anglosajones en su totalidad a unas fuerzas perturbadoras externas a ellos, pero no constituyen una fase de la «cibernética de lo santo» que estamos considerando aquí. La cibernética de lo santo está compuesta de acciones correctivas iniciadas por los subordinados como reacción a la presión de las jerarquías reguladoras, para que mejoren las condiciones insatisfactorias dominantes en los sistemas regidos por dichas jerarquías.

Podría parecer que los movimientos proféticos, como la danza fanstasmal (Mooney 1896) que recorrió el Oeste de Estados Unidos a fines del siglo XIX y muchas de las manifestaciones milenaristas de Melanesia en el XX (véase Williams 1923 y Worsley 1957), encajarían mejor en esta categoría. Aunque las represiones a las cuales estos movimientos reaccionaban eran de origen foráneo, se realizaron en las condiciones del aquí y el ahora, entre las cuales destacaban la privación del derecho de voto, la relativa penuria, enfermedades, expropiación de la tierra y desorganización social, sobre todo en los casos americanos. Los Postulados Sagrados Fundamentales de estos movimientos, aunque en ocasiones incluyeran elementos introducidos, fueron concebidos de un modo endógeno, y su representación en nuevos rituales santificaba los intentos, en algunos casos violentos, de reemplazar las estructuras reguladoras dominantes por otras de una naturaleza profundamente distinta. Pero dicha religiosidad inspira erupciones no cercanas a ningún circuito cibernético, porque quienes se encargan de las administraciones coloniales no dependen para el mantenimiento de su control de la santificación mediante las actuaciones litúrgicas protagonizadas por aquellos sobre quienes gobiernan. En la medida en que su autoridad se basa en la santidad, la derivan de las sociedades de las que proceden, no de aquellas sobre las que se han impuesto. Las fuentes de su santidad, por ejemplo uno u otro grupo de instituciones cristianas, están más allá del alcance de los indígenas a los que oprimen, en el análisis final, por medio de la fuerza. La fuerza perturba la cibernética de lo santo, una cuestión sobre la que volveremos en el próximo capítulo. Aquí podemos señalar que si las concepciones de una religión tienen un papel que desempeñar en el alivio de presiones foráneas, no es tanto el de despojar a los extraños de su santidad como de santificar y «numinizar» los esfuerzos para derrocarlos y, quizá, restablecer un gobierno nativo dentro del cual la cibernética de lo santo pueda ser eficaz.

Los procesos correctores que he denominado «cibernética de lo santo» son inherentes a los sistemas en su conjunto. En el capítulo anterior observábamos que la etimología de la palabra «santo» es compartida con la de «totalidad» [*holy/whole*]. Ambas derivan del inglés antiguo *hale*, de donde procede también la palabra «salud» [*health*]. Viendo esto, la propiedad de incluir el término «santo» en la catego-

ría que engloba lo sagrado discursivo y lo numinoso no discursivo se hace cada vez más evidente. Lo sagrado y lo numinoso, lo racional y lo afectivo, las estructuras formales cotidianas de la sociedad y su ocasional estado ritual festivo de *communitas* forman conjuntos a través de cuyas movilizaciones se pueden subordinar las ambiciones particulares de hombres y mujeres a intereses comunes mientras que, al mismo tiempo, las actuaciones de la sociedad son continuamente revisadas y atemperadas por las necesidades de esos mismos hombres y mujeres. Totalidad, santidad y adaptabilidad están estrechamente relacionadas, si es que no son en realidad una misma cosa.

14

La ruptura de lo santo y su salvación

Para quienes han vivido con experiencias o recuerdos de *yihads*, holocaustos y otras formas menos letales pero al fin y al cabo incapacitantes de persecución religiosa, la descripción ofrecida en el capítulo 13 del lugar que la religión ocupa en la adaptación humana, que culmina con un esbozo de la cibernética de lo santo, puede que parezca, como mucho, idealizada e ingenua, apologética y engañosa. Podemos recordar aquí, sin embargo, como matización de dichas afirmaciones, la máxima según la cual es probable que cada avance evolutivo establezca nuevos problemas conforme palía los que ya existían, y admitir que lo santo y sus componentes no constituyen una excepción. Podemos recordar, más concretamente, la indicación hecha ya en el capítulo 1 acerca de que la aparición del concepto de lo sagrado hace posible el modo de vida humano, paliando las posibilidades subversivas inherentes a ciertos aspectos del lenguaje. La posibilidad de que la santidad y otras concepciones de la religión pudieran tener sus propios problemas se esbozó también, aunque no se desarrolló, en el capítulo 1, y se ha vuelto a citar en el capítulo 13, sobre todo en los análisis de la inversión, en el proceso de aparición de la humanidad desde sus antepasados prehumanos (preverbales), de la relación del aparato adaptativo con la especie adaptable. La especie, se indicaba, quedó subordinada a los conceptos a los que ella misma había dado vida con su imaginación.

Pasamos ahora a estudiar las patologías de la religión, la falsificación de lo sagrado, el engaño de lo numinoso y la ruptura de lo santo. Al final, volveremos a su posible revitalización en un *Logos* reformulado.

1. Lo natural y lo antinatural

Nos ocuparemos primero, y en pocas palabras, de un vicio evidentemente intrínseco a las mismas virtudes de la santidad. Si, como se ha argumentado a lo largo de este libro, la santificación certifica como correctas y morales, e incluso naturaliza, las convenciones de un grupo social, esto supone, al menos tácitamente, que otras convenciones, las adoptadas por los heterodoxos y las convenciones ortodoxas de otros grupos, son incorrectas, inmorales e incluso antinaturales. De esta forma puede que sean consideradas abominaciones y, por tanto, malas. Los culpables de esos «actos antinaturales» pueden, por esta razón, ser vistos como algo diferente de lo humano o inferior a lo humano y, en total rectitud y justicia, ser tratados con arreglo a ello. La santidad puede, así, exagerar lo que no son más que diferencias culturales menores, convirtiéndolas en algo que puede parecer diferencias naturales fundamentales. No solo puede enconar enemistades de las cuales no es ella misma responsable, sino que es capaz de definir esas enemistades y así enfrentar a los humanos y a las comunidades humanas entre sí[1].

He sostenido que los Postulados Sagrados Fundamentales están típicamente desprovistos de especificidad social, con lo cual quiero decir que en sí mismos, por lo general[2], no decretan ordenaciones sociales ni relaciones de autoridad determinadas dentro de los grupos que los aceptan. Pero la expresión de los Postulados Sagrados Fundamentales sí que identifica a quienes los aceptan, distinguiéndolos así de quienes no los aceptan. Si, como se planteaba en el capítulo 10, los Postulados Sagrados Fundamentales proporcionan a los miembros de las comunidades fundamentos para confiar en su comunicación, es muy posible que el intercambio entre quienes aceptan diferentes Postulados Sagrados Fundamentales se vea obstaculizado, o al menos limitado.

[1] Parece algo digno de mención que la violencia de la persecución religiosa pueda estar directamente relacionada con las similitudes culturales de los grupos antagónicos: cuanto mayores sean las similitudes, más cruel será la persecución. Las sociedades cristianas a lo largo de la época postromana y medieval trataron a sus herejes de una forma mucho más severa que a los infieles culturalmente diferenciados.

[2] Las excepciones a esta generalización las forman algunos ejemplos, particularmente en imperios antiguos y en ciertas formaciones sociales en las que el monarca, jefe o emperador es considerado como ser divino.

Podemos añadir aquí que al distinguir entre quienes aceptan y quienes no los aceptan, los Postulados Sagrados Fundamentales pueden fijar límites a los impulsos caritativos y limitar el alcance de la camaradería humana. Tales limitaciones pueden ser tácitamente inherentes a la aceptación o no de los Postulados Sagrados Fundamentales, pero las prácticas rituales, incluso para los distintos grupos que aceptan los mismos postulados, pueden reforzar las enemistades. Los ciclos *kaiko* de los Maring distinguen claramente entre «nosotros» y los enemigos que llevan a cabo unos ciclos formalmente equivalentes basados en postulados similares, si no idénticos, pero dirigidos a distintos antepasados.

Podemos considerar que las consecuencias divisorias de la concepción y la práctica religiosas son un aspecto desdichado, e incluso trágico, de la propia condición humana. Estas divisiones pueden ser un concomitante natural de la santificación, por una parte, y de las características de las típicas unidades adaptativas, por otra. Hasta hace relativamente poco en la escala de antigüedad humana, es decir, hasta la aparición y generalización de la organización en forma de estados, que comenzó hace no más de cinco o seis mil años pero no fue universal hasta décadas recientes, las unidades adaptativas eran generalmente, y tal vez necesariamente, pequeñas, y a menudo competían por unos escasos recursos con otras de similar tamaño limitado[3]. No hace falta suscribir plenamente las teorías de que los estados tienen su origen en la conquista para considerar verosímil la hipótesis de que el alivio de ese conflicto era un factor importante que favorecía la aparición del estado.

2. Santidad y especificidad

Hay otros problemas inherentes a la santificación que son menos obvios. He sostenido que para que los sistemas sociales humanos sigan siendo adaptables tienen que seguir siendo flexibles, y, para que sigan

---

[3] Una posible lección: aun cuando, tal y como sugiere esta descripción, un problema sea inherente «de forma natural» a la «condición humana» no es por ello inevitable o incorregible. El ámbito de las formaciones sociales dentro de las cuales prevalece la paz alcanza ahora a cientos de millones.

siendo flexibles, el grado de santidad atribuido a las diversas directrices que componen su discurso regular debe ser inversamente proporcional a la especificidad material o social de dichas directrices. Es decir, cuanto más específica es la norma o mandato, cuanto más limitada es la esfera de una autoridad, menos santidad debería apoyarla. Dicho a la inversa, las directrices más santificadas deberían poseer una especificidad política, social o material baja.

Puede sin embargo desarrollarse una disonancia entre santidad y especificidad. Es decir, unas directrices muy específicas pueden llegar a estar «supersantificadas», llegar a poseer grados de santidad que su carácter estricto o su especificidad no garantizan.

Los resultados pueden ser profundamente perturbadores. Un buen ejemplo son las normas concernientes al control de la natalidad reiteradas por el papa Pablo VI en su encíclica *Sobre la vida humana* (1969). Nos parecía, no solo a mí, que no soy católico, sino a importantes figuras de la Iglesia como Hans Kung (1971), que se estaba atribuyendo un grado de santidad casi equivalente al ajudicado a doctrinas de la fe, relacionadas como la Inmaculada Concepción, a un grupo de normas muy concretas de orden inferior referentes a la no-inmaculada no-concepción. Como consecuencia, la Iglesia católica romana, como hemos observado en el capítulo anterior, ha sufrido una deserción inmediata y extendida, sobre todo en los países desarrollados. Aunque la mayor parte de quienes interrumpieron sus prácticas religiosas por su disconformidad con la encíclica han vuelto a la Iglesia, muchos lo han hecho, al parecer, según los sacerdotes con los que he hablado, con una idea diferente de sus relaciones con esta: es menos probable que acepten rutinariamente los dictámenes del Vaticano en materias sociales de ningún tipo, y pocos mencionan en el confesionario sus infracciones de las normas sobre el control de la natalidad.

En suma, lo que parece, no solo a un observador externo sino también a muchos miembros de la Iglesia católica romana, una supersantificación de un grupo de normas muy específicas le ha costado muy caro a la Iglesia en cuanto a autoridad general, ya que los legos rechazan u obvian un tipo de dictámenes que antes era probable que aceptaran. La corrosión de la autoridad papal, por otra parte, no se ha limitado a las reacciones de los seglares. Teólogos como Hans Kung y Charles Curran (véase Kung 1971) no solo han cuestionado la encí-

clica concreta de la que se trata sino incluso la infalibilidad de la autoridad papal en la que se basaba su promulgación.

La supersantificación de lo específico obstaculiza las respuestas adaptativas a cambios en las circunstancias históricas. Es una permanente posibilidad que acecha dentro del proceso de la misma santificación, y por tanto puede afectar a sociedades en todos los niveles de desarrollo. Raymond Kelly (comunicación personal; 1993, págs. 153 y ss.; véase también 1974) informa que los Etoro de Papúa-Nueva Guinea, con quienes la administración australiana no se había puesto en contacto sino recientemente, cuando trabajaba entre ellos a finales de la década de 1960, empezaron a plantar más huertos de los que plantaban tradicionalmente, como consecuencia de haber recibido hachas de acero. Antes, cuando solo disponían de hachas de piedra, dependían mucho más de la producción de sago. Los tabúes muy santificados acerca de las relaciones heterosexuales durante ciertas etapas del cultivo de los huertos estaban vigentes desde tiempo inmemorial, pero con el aumento de la dependencia de los huertos los periodos de prohibición sexual se prolongaron aproximadamente hasta 205–260 días por año. No es posible saber con seguridad si la posterior disminución de la natalidad entre los Etoro fue consecuencia de la prolongación de los periodos en los que estaban prohibidas las relaciones heterosexuales, pero el descenso puso en peligro el futuro de este pequeño grupo. Kelly calculó su «media vida» en dieciséis años.

El relato de Kelly indica que la supersantificación de lo específico tiene probabilidades de causar problemas a la población tribal en época de cambios drásticos de las circunstancias históricas o tecnológicas (por ejemplo, la introducción más o menos repentina de hachas de acero), después de largos periodos de relaciones relativamente estables entre el entorno y los humanos. Pero la supersantificación es, más que nada, un problema más común y probablemente más grave en las sociedades alfabetizadas organizadas en estados, en las que un clero ordenado, sobre todo cuando este se halla en posesión de poderosos medios para imponer sus interpretaciones (por ejemplo la Inquisición), está en situación de decir lo que es ortodoxo.

La ortodoxia tiende a apoyar los signos dominantes y sus interpretaciones, y por lo tanto el *status quo* social o político, o a reintegrar este a alguna condición específica idealizada, que se considera ante-

rior, primigenia y sin duda correcta (por ejemplo, que las mujeres deben cubrirse con el velo o que los hombres deben dejarse tirabuzones a los lados de la cabeza y vestir prendas con flecos).

3. Supersantificación, idolatría e inadaptación

En las sociedades premodernas (e incluso en época moderna), la supersantificación de lo específico se desarrollaba probablemente como consecuencia de un cambio en la inflexible combinación o confusión que hace la ortodoxia de prácticas sociales y rituales específicas con una doctrina social y religiosa general. Pero en las sociedades modernas muy diferenciadas es más probable que esta supersantificación se deba a otras razones, unas razones inherentes a la evolución sociocultural en general y no solamente a la dinámica de la propia santidad.

Los sistemas de adaptación son, como se examinó en el capítulo anterior, sistemas de finalidad general. Su único objetivo en tanto que sistemas autónomos de finalidad general es permanecer en el «Juego Existencial». Están sin embargo compuestos de subsistemas y organismos de finalidad especial: departamentos y empresas definidos por objetivos y producciones especificados por sus posiciones dentro de los sistemas más grandes, de los cuales forman parte, y a cuya perdurabilidad su producción es de suponer que contribuya. Pero como las sociedades se hacen cada vez más sectoriales, sus subsistemas de finalidad especial se identifican cada vez más con los individuos concretos. Es probable que estos individuos, muy astutamente, consideren que los objetivos y productos especiales de los sistemas de finalidad especial en los que participan directamente (el ejército, la industria de fabricación de automóviles, la industria de los medios de comunicación) constituyen sus propios objetivos generales, y que frecuentemente intenten elevar estos objetivos especiales a posiciones de predominio en los sistemas más amplios (sociedades) de los cuales simplemente son partes especializadas.

El poder está distribuido diferencialmente entre los sectores de las sociedades tecnológicamente desarrolladas; y los sectores más poderosos —empresas industriales, financieras, comerciales en general, el ejército— son perfectamente capaces de elevar sus objetivos o intere-

ses a posiciones de predominio en las sociedades más amplias de las cuales son simplemente partes.

Cuando los objetivos muy específicos de los subsistemas de finalidad especial son elevados a posiciones de predominio en los sistemas más generales, de los que no son sino partes, llegan a lograr grados más altos de santidad. La santidad, por expresarlo en términos coloquiales, está «ahí para quien la quiera».

Hay un ejemplo, que viene al caso, aunque es un poco simplón. Si, como declaró Calvin Coolidge, «El negocio de América es el negocio»[4] y si los Estados Unidos son «una nación regida por Dios», un Dios en quien confiamos, (como se declara en todas las monedas estadounidenses), el negocio y todo lo relacionado con él —el beneficio, la empresa privada y el consumo— se convierten en algo muy santificado. En efecto, si el negocio de América es el negocio, el negocio, el beneficio, la empresa privada y el consumo son tácitamente declarados valores básicos o fundamentales que como tales gozan de un grado de santidad igual al de la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad, con los cuales es posible que estén bien combinados.

El teólogo Paul Tillich (1957, págs. 11 y ss. y *passim*) habría reconocido el dictamen de Coolidge como un ejemplo de lo que él denominaba «idolatría», que definió como algo así como «la absolutización lo Relativo» —la elevación de los valores relativos, contingentes y materiales al rango de lo esencial. Hagamos notar que absolutizar lo relativo no puede sino ayudar, a su vez, a relativizar lo absoluto, pues identifica lo absoluto con el *status quo* y lo material, y en el caso de Coodlige con el beneficio, la empresa privada y el consumo. Vulgariza, profana y degrada lo fundamental, y por esa razón Tillich lo consideró un mal. Yo añadiré que otorgar a proposiciones, intereses y objetivos un nivel más alto de santidad de lo que justifica su especificidad equivale a obstaculizar una respuesta flexible a los cambios de

[4] Una afirmación algo más reciente en esta misma línea fue la respuesta de Charles Wilson a una pregunta que se le hizo en el curso de las audiencias de confirmación en el Senado de su nombramiento como ministro de Defensa durante la administración Eisenhower. Cuando se le preguntó si él pensaba que podría haber un conflicto de intereses entre su posición como presidente de General Motors, un destacado contratista de defensa, contestó: «Lo que es bueno para General Motors es bueno para Estados Unidos».

circunstancias, pues restringe la variedad de condiciones en las que el sistema puede mantenerse en el juego existencial. Sea o no un mal, la idolatría es desde luego inadaptación. La inadaptación, y todo lo que Tillich denomina «mal», se entrecruza con lo que llamó «idolatría»; él incluyo la idolatría en la familia de las Falsedades, entre las que también figuran las Mentiras Vulgares, las Mentiras Védicas y otras formas que pronto trataremos.

4. Verdad adaptativa y falsedad

Hemos hablado de la verdad y de la falsedad, de los problemas de la verdad y su establecimiento y de los tipos de verdad. Nuestro análisis de la idolatría sugiere otra verdad bastante diferente de las verdades convencionales que se han considerado con anterioridad. Si podemos entender como expresiones verdaderas en cuanto a la adaptación aquellas cuya aceptación aumenta las oportunidades de continuar jugando al Juego Existencial, es decir, aumentan las oportunidades de duración, podemos considerar los postulados idólatras falsos en cuanto a la adaptación. Es irónico observar que la divinización de lo específico y lo material, el *sine qua non* de la idolatría, tiene probabilidades de derrotar al objetivo material de la supervivencia. Una verdad adaptativa es, por supuesto, un tipo de verdad pragmática (James, 1909)[5].

Obsérvese que considero falsos los postulados idolátricos, independientemente del grado de aceptación que se les dé. Esto equivale a decir que el consentimiento y el consenso no son suficientes para establecer todas las verdades convencionales. Los únicos Postulados Sagrados Fundamentales que pueden ser verdaderos en cuanto a la adaptación son los que, estando desprovistos de términos materiales, no obligan

[5] Concordar, en el más amplio sentido, con una realidad solo puede significar ser conducido directamente a ella o a su entorno, o ser puesto en suficiente contacto para tratar con ella, mejor que si no concordamos. Mejor ya intelectualmente ya en la práctica [...] Cualquier idea que nos ayude a tratar, ya en la práctica ya intelectualmente, con la realidad o con lo que le pertenece, que no enrede en la frustración nuestro avance, que se ajuste de hecho y adapte nuestra vida al escenario entero de la realidad. Será verdadero en cuanto a esa realidad.
Lo verdadero, por decirlo en pocas palabras, no es más que lo conveniente a nuestra forma de pensar, así como el derecho no es más que lo conveniente a nuestra forma de actuar (James 1909, páginas V I y ss.).

irrevocablemente a las sociedades a que los acepten para las instituciones o convenciones concretas de cualquier tiempo y lugar. «La mentira —dijo Martin Buber— viene del tiempo y será engullida por el tiempo; la verdad, la verdad divina viene de la eternidad, y en la eternidad y en la fidelidad a la verdad [...] participa de la eternidad» (1952, págs. 13 y ss.). El único modo en que los Postulados Sagrados Fundamentales pueden participar de la eternidad no es evitar los detalles de tiempo y lugar sino evitar limitarse a los detalles de cualquier tiempo o lugar específicos. Es importante a este respecto señalar que las mismas cualidades de los Postulados Sagrados Fundamentales no idólatras que llevan a los racionalistas a juzgarlos ilusiones, engaños o necedades son las que los hacen verdaderos desde el punto de vista adaptativo.

5. Idolatría y escritura

La supersantificación de lo específico —la idolatría— es un permanente problema intrínseco a lo que sin duda fue uno de los grandes avances de la evolución de la humanidad, esto es, la escritura. Un descubrimiento relativamente reciente, la escritura, capaz de representar la totalidad de lo que se puede decir, se desarrolló no hace más de cinco mil años aproximadamente[6] en algunas sociedades, aunque en la mayoría de los lugares fue adoptada en fechas mucho más reciente.

En el capítulo 9 derivé lo sagrado de la invariabilidad litúrgica, alegando que es tan antiguo como el lenguaje, lo cual viene a decir que es anterior a la escritura en decenas o incluso centenares de miles de años. También propuse que lo que era crucial para el establecimiento de lo sagrado no era la propia invariabilidad sino la invariabilidad aparente, las consecuencias lógicas semióticas de lo que parecen ser mensajes invariables y eternos.

Al examinar el tiempo observábamos también que aparente y presumiblemente, como es de suponer, las liturgias pueden cambiar, y lo hacen de una forma imposible de observar para aquellos cuya conscien-

[6] Los textos más tempranos son al parecer documentos de contabilidad.

cia temporal está reducida a unas duraciones relativamente limitadas, como las seis generaciones, más o menos, formadas desde la creación por memorias vivientes en sociedades analfabetas tales como los Nuer (Evans-Pritchard 1940). Es la semiótica de la invariabilidad, y no la invariabilidad real, lo que cuenta en la aparición de lo sagrado.

La invariabilidad de los texros escritos es diferente. Estos, cuando están grabados en piedra, o copiados en un pergamino con precisión y meticulosidad, como la Torá, no son solo invariables en apariencia. Son realmente invariables, dejando muchas menos posibilidades de modificación o cambio, si es que acaso dejan alguna.

Los textos de escrituras sagradas suelen volverse muy específicos y muy concretos, pretendiendo no solo narrar la historia como la historia natural sino también declarando lo que está bien, lo que es apropiado y verdadero, a menudo en unos términos precisos, estrictos y particulares. Dada su invariabilidad (que al ser real es también aparente) hay escrituras enteras que se pueden considerar fundamentalmente sagradas. De hecho, para parte del pensamiento místico judío la Torá es en su totalidad el gran nombre de Dios, y Dios es indistinguible de su nombre (Sholem 1969).

Si la flexibilidad es esencial para la adaptabilidad, la pérdida de adaptabilidad es una probable consecuencia de elevar escrituras completas a rango sagrado y fimdamental; y el resultado será, probablemente, un conservadurismo político y social. Surge el fundamentalismo, la interpretación literal de los textos muy específicos, y el otorgarles autoridad absoluta.

Los problemas principales del fundamentalismo son varios. El primero, y a menudo el más destacado, es que el fundamentalismo puede oponerse a la enseñanza laica y de ese modo obstaculizarla. Sin embargo esto es menos grave que un problema que parece casi lo opuesto: al enfrentar las verdades sagradas y santificadas contra las que tratan de descubrir los procedimientos empíricos, el fundamentalismo a veces expone lo sagrado, la propia base de la verdad convencional, a ser invalidado en general, falseado o al menos discutido. El hecho de poner lo sagrado al servicio de, por ejemplo, la teoría geocéntrica del universo a principios del siglo XVII, o del creacionismo a finales del siglo XX, no tuvo como consecuencia, como se podía esperar, el fracaso de la cosmología astronómica moderna o de la teoría evolutiva,

sino la desacreditación de lo sagrado como principio general de certificación, incluso en el ámbito que sigue siendo el suyo propio, es decir, la santificación de las convenciones que gobiernan la vida social.

En cuanto a la santificación de una convención, la escritura puede también tender a supersantificar lo específico o, por decirlo de un modo algo más preciso, confundir las expresiones específicas de los principios morales característicos de tiempos o lugares concretos con los principios generales mismos y, al hacerlo así, trivializar o perder el principio general por mantener la palabra muerta o anquilosadora de una ley anticuada. Este debate anima al abandono, por parte del movimiento de la reforma judía, de las leyes alimentarias. Los ortodoxos, que continúan observando estas leyes, basadas en el Mishná, compilado alrededor del año 200 E.C. [de la era común = después de Cristo] siguen entendiendo que la finalidad de estas leyes es el mantenimiento de la santidad del individuo y de la comunidad. Feeley-Harnick (1994, pág. 7) escribe que:

> [para los ortodoxos] su observación santifica al individuo y lo distingue a él y [...] a su grupo [...] de los demás. Por el contrario, el Movimiento de la Reforma resolvió en [...] 1885 que las reglas alimentarias eran producto de circunstancias concretas y ahora ajenas. «Su observancia en nuestros días tiende a obstaculizar, en vez de impulsar, la elevación espiritual moderna» (*Enciclopedia Judaica* 6, pág. 44).

No hay modo alguno de juzgar este debate, pero al menos se deduce, del éxito demográfico del judaísmo reformado en Estados Unidos, que a finales del siglo XIX las reglas específicas del antiguo código alimentario ya no estaban santificando ni elevando el nivel espiritual de la mayoría de los judíos americanos que las abandonan sin abandonar, a su juicio, su judaísmo. Para ellos, el abstenerse de comer carne de cerdo ya no podía significar santidad, e incluso la trivializaba.

6. La santidad, el poder y las mentiras de opresión

Hemos observado que es posible que haya más oportunidades para la idolatría cuanta más complejidad social, política y tecnológica posean

las sociedades. Lo mismo puede ocurrir con otros problemas de la santidad y la sacralidad. Es más, la cibernética de lo santo puede verse cada vez más perturbada en el curso de la evolución social, coincidiendo con el aumento de la escala, la creciente discrecionalidad de las autoridades y el desarrollo tecnológico.

En las sociedades tecnológicamente sencillas la autoridad depende de su santificación. Las extensas prerrogativas de un jefe polinesio se apoyan en última instancia en su alto grado de santidad y no en su control de la fuerza. Pero la diferenciación social y el progreso tecnológico, aspectos ambos de la evolución sociocultural, ponen a disposición de las autoridades unos instrumentos de coacción que al mismo tiempo son cada vez más poderosos y están cada vez menos al alcance de sus súbditos. La posesión de estos medios de coacción reduce la dependencia de la autoridad respecto a la santidad. Conforme la autoridad se vuelve más poderosa, puede, obviamente, apoyarse más en el poder (un producto, en el sentido matemático, de personal x recursos x organización; véase Bierstadt 1950, págs. 730 y ss.) y menos en la santidad.

Esto no equivale a decir que las autoridades poderosas prescindan necesaria o habitualmente de la santidad. Equivale a decir que cuando el poder se acumula es probable que la relación entre santidad y autoridad se invierta. Mientras que en la sociedad tecnológica y socialmente sencilla la autoridad depende del mantenimiento de su santidad, en la sociedad tecnológica y socialmente compleja la santidad puede muy bien verse degradada al rango de instrumento de la autoridad[7].

Un aspecto de la degradación de lo sagrado puede ser un cambio en la base del rango incuestionable de los Postulados Sagrados Fundamentales. Mientras que antaño basaron en la aceptación no coaccionada de la fe, a menudo respaldada por experiencias numinosas,

[7] Esto no significa que la autoridad subordine necesariamente a la Iglesia. Puede suceder de las dos maneras. Por ejemplo. es probable que el Papa subordine al sacro emperador romano y viceversa. No estaba claro quién estaba subordinando a quién cuando. en el año 800, el Papa coronó a Carlomagno con la fórmula: «Carlos, el más Piadoso Augusto. Gran Emperador mantenedor de la paz». Es muy probable que Carlos y el Papa tuvieran intenciones y valoraciones del resultado muy diferentes. De cualquier modo, sin embargo, la santidad empezó a combinarse, o a contaminarse con el poder.

posteriormente vinieron a apoyarse en la fuerza: se quema a los herejes y se pasa por la espada a los infieles. Cuando la aceptación es resultado de la coacción, se convierte en una mentira: no puede haber un «sí» válido u obligatorio a menos que haya un «no» viable. Pero un acto de aceptación forzado no es la mentira de aquellos cuyos actos aparentemente constituyen tal aceptación. Es la mentira del coaccionador, y no logra establecer, como hacen los actos de libre aceptación, obligación moral alguna por parte del coaccionado, con independencia de los aspectos legales del asunto[8].

Acabamos de añadir un miembro más a la familia de la mentira: la Mentira de Opresión. En las mentiras de opresión el coaccionador no solo es el mentiroso, sino también una de las víctimas finales de su propia mentira, ya que si, como ya comenté al describir la cibernética de lo santo, tanto la aceptación como su decadencia informan la regulación de la sociedad, para una autoridad el coaccionar la aceptación supone distorsionar la información por la que se guía. El poder amenaza la verdad, y amenaza la cibernética de los sistemas de adaptación, pues la adaptación se apoya en una información razonablemente correcta acerca de las condiciones presentes. La opresión no es solo inhumana, sino también inadaptable y finalmente contraproducente.

7. La ruptura de lo santo y las mentiras diabólicas

La participación en el ritual obviamente continúa, e incluso prospera, en las iglesias establecidas o toleradas de las sociedades complejas u organizadas como estados; siguen teniendo lugar en ellas experiencias religiosas. Si la participación en el ritual es forzada, como puede ser algunas veces, no constituye aceptación en ningún sentido moral; pero incluso cuando la participación es entusiasta, es probable que existan

[8] Puede ser que los actos coaccionados formalmente idénticos a los actos rituales de aceptación en toda forma observable fueran considerados como legalmente obligatorios por autoridades como la Inquisición española. Mi opinión es que, cualesquiera que fueran las consecuencias legales de tales actos, no crearon las obligaciones morales que implican los rituales de aceptación libremente celebrados.

profundas diferencias, en cuanto a la importancia adaptativa, entre los estados complejos y las sociedades más simples. La experiencia religiosa, y en general los actos de aceptación ritual cuando son invocados en las iglesias de las sociedades organizadas como estados, son propensos no solo a dar al César lo que es del César sino también a bendecirlo, e igualmente lo son a insistir en otro tipo de salvación de ultratumba y a desconectarse del compromiso corrector de las iniquidades del aquí y del ahora. Bienaventurados sean los mansos. Aceptación, no aceptación y experiencia religiosa ya no participan en el proceso global de aceptación que hemos llamado cibernética de lo santo. Es más, en la medida en que la experiencia de la participación ritual alivia las angustias del fiel sin corregir las causas de esas angustias, guarda una semejanza formal con lo que Freud (1907) entendía por «neurosis», y con lo que Marx (1842, 1844) definió como «opio». Los rituales se convierten en parte del engaño si llevan a los fieles a la esclavitud mientras le prometen la salvación.

Así pues, la santidad, en sí misma el cimiento de lo verdadero y lo correcto, y lo numinoso que la apoya se vuelven falsos cuando están subordinados a los poderosos, ya que estos falsifican la consciencia. Pero el precio es elevado incluso para aquellos que no son engañados. Para ellos el ritual queda vacío y sin significado. Lo que es más, el término viene a denotar una forma vacía (Douglas 1973, pág. 19). El acto de la aceptación ritual, antaño más profundo que la creencia, se convierte en una proverbial forma de hipocresía.

Pero en la negativa a participar de forma hipócrita, no menos que en la participación hipócrita, las mentes conscientes de hombres y mujeres se separan de esas profundas y recónditas partes de sí mismos que les ha presentado y con las que los ha unido la participación en el ritual. El sentido de gracia se hace cada vez más difícil de obtener, pues el yo se fragmenta y algunos de los fragmentos pueden perderse. La consciencia que queda es probable que se vea atrapada en su propia separación radical. Quienes no han sido engañados u oprimidos en nombre de la salvación pueden experimentar una alienación respecto de las partes más profundas del yo.

Así pues, lo sagrado y lo numinoso pueden separarse lo uno de lo otro y de sus funciones cibernéticas o correctoras. Dada la asociación que he establecido entre totalidad y santidad, no es inapropiado decir

que se vuelven profanos. Así como la santidad equivale a totalidad, capacidad de adaptación y supervivencia, lo profano equivale a fragmentación, inadaptación y aniquilación. Es interesante que en la *Cábala* de Isaac Luria (Scholem 1969, págs. 110 y ss.) el origen del mal no se atribuya a la aparición de ninguna sustancia o ser concretos sino a la fragmentación de una unidad primigenia. El trastorno de la cibernética de lo santo es consecuencia de esa fragmentación. Podemos recordar aquí, una vez más, la noción védica y zoroástrica de la mentira como transgresión del orden sagrado, pero ahora el propio orden se desordena, trastornando los ecosistemas, oprimiendo a hombres y mujeres, conduciendo a las sociedades a la decadencia. Hace muchos años, De Rougemont (1944) hizo una distinción entre las mentiras corrientes y lo que él llamó «mentiras diabólicas», en reconocimiento de la supuesta proclividad del «Padre de las Mentiras» a aparecer como su propio contrario. Las mentiras diabólicas no son simplemente transmisiones falsas, sino mentiras que alteran los cánones de la verdad. Creo que no sería erróneo incluir en esta categoría afirmaciones de santidad para un discurso cuyo rango incuestionable se basa fundamentalmente en la fuerza, que es súbdito en vez de superior a las autoridades que santifica, que hace perder a la aceptación ritual y a la experiencia numinosa el efecto corrector sobre el aquí y el ahora, lo que provoca fragmentación e inadaptación mientras que promete la totalidad y el cielo.

Como nos informa el análisis de Buber (1952, págs. 7 y ss.) sobre el Salmo Duodécimo, las mentiras diabólicas no son algo nuevo para este mundo. Según Buber, el salmista:

> Ya no sufre solamente por los mentirosos, sino por la generación de la mentira [...] la mentira en esta generación ha alcanzado el más alto grado de perfección como medio ingeniosamente controlado de Supremacía [...] [eliminando] completamente [...] la base de la vida común de los hombres [...] aquellos a los que el salmista se refiere hablan «engaño» [...] engendran engaño en sus oyentes, tejen ilusiones para ellos [...] En vez de perfeccionar la experiencia y la penetración de sus prójimos con ayuda de la suya, como se requiere del pensamiento y del conocimiento común de los hombres, introducen un material falsificado en su conocimiento del mundo y de la vida, y de este modo falsean las relaciones de su alma con su ser [...] A fin de que la mentira lleve el

> sello de la verdad, los mentirosos, por así decirlo, fabrican un corazón artificial especial, un aparato que funciona con la mayor apariencia de naturalidad, del cual las mentiras suben a los labios insinceros como manifestaciones espontáneas de la experiencia y la perspicacia [...] todo esto es obra de los poderosos con objeto de volver dóciles mediante el engaño a aquellos a quienes han oprimido (págs. 8–10).

Las mentiras diabólicas, al igual que las mentiras de opresión y las mentiras idólatras, son producto del poder: aunque no son nuevas en el mundo, nuevas y crecientes posibilidades para las mentiras diabólicas aparecen al aumentar la capacidad de grupos de hombres cada vez más reducidos e instituciones cada vez más especializadas, poderosas y ricas para controlar de forma general el flujo de un volumen de información cada vez mayor, y la disposición de las concentraciones de energía de forma más total. Esta capacidad ha sido incrementada y reforzada por los avances tecnológicos y el incremento en la escala y la diferenciación social, lo que significa que está en correlación con los que parecen haber sido los factores esenciales en la evolución cultural.

Por tanto, la caída de la humanidad va unida a su evolución: así como su evolución se fundamentó en la posesión de las palabras, del mismo modo su posesión por las palabras ha sellado su destino. De las palabras nacen inevitablemente no solo mentiras vulgares y mentiras védicas, que pueden ser benignas, sino también mentiras de opresión, mentiras idólatras, mentiras diabólicas y otras formas de falsedad, que se unen en la «Generación de la Mentira», abarcadora y disolvente del mundo, que causa aún más problemas en nuestro tiempo que en la época del salmista.

8. La inversión en el orden del conocimiento

Vemos, pues, que lo santo no está excluido de la generalización según la cual hay problemas nuevos, y a menudo sin precedentes, inherentes a todos los avances evolutivos. Desde hace unos cuantos siglos hemos presenciado, y generalmente admirado como heroica, la lucha de nuestros pensadores más dotados por escapar de las limitaciones de la ortodoxia. Parece estar claro que el éxito de sus esfuerzos por descu-

brir las leyes que constituyen el mundo físico y desmontan el falseamiento del mundo social han contribuido al creciente desprestigio de lo sagrado en particular y de lo santo en general. Dados los males a los que propende lo santo y a los que contribuye en las sociedades alfabetizadas organizadas en estados que ahora dominan el mundo, podríamos fácilmente ver ahora su declive como una bendición, como un gran salto hacia la liberación de la mente humana. Pero la liberación de la ciencia y el pensamiento laicos respecto de lo sagrado también ha tenido sus costes. Una vez más, todos los avances evolutivos plantean nuevos problemas conforme palían los anteriores, y ni el éxito del laicismo ni el de la ciencia constituyen excepciones.

Con la Ilustración y, más concretamente con el surgimiento de la ciencia moderna, aparece un orden de conocimiento muy diferente del Ma'at de los egipcios, el Asha zoroástrico o el *nomane* de los Maring. De hecho, el nuevo orden de conocimiento invierte generalmente la estructura de los Logoi.

El conocimiento fundamental de los Logoi, como se ha examinado en el capítulo 11, es un conocimiento sagrado, un conocimiento incuestionable, ya que ha sido comprendido de forma numinosa o aceptado litúrgicamente. Los Principios Sagrados Fundamentales, considerados eternamente verdaderos, santifican o, lo que es lo mismo, certifican otras frases: axiomas referidos a la permanente estructura del cosmos, valores basados en esos principios estructurales, normas para realizarlos. El hecho mundano está, por decirlo así, en el fondo de las jerarquías. El conocimiento mundano se tiene generalmente por interesante e importante, pero es considerado como algo obvio, pasajero, con un bajo nivel de santidad o desprovisto de ella, y contingente o instrumental en vez de fundamental.

Cuando, en el transcurso de la evolución, el pensamiento laico en general y el pensamiento científico en particular se liberan de la religión, esta estructura de conocimiento se vuelve del revés. El conocimiento fundamental se convierte en conocimiento del hecho. Los hechos, desde luego, se subsumen en las generalizaciones llamadas «teorías», pero las teorías siguen siendo víctimas de hechos anómalos. Si los hechos son al mismo tiempo fundamentales y transitorios, la certidumbre desaparece. Además, las teorías no solo son transitorias, sino que además tienen un ámbito limitado. Los intentos de aplicar a una

esfera los conceptos desarrollados en otra, pongamos por caso los de la ecología animal a la sociedad humana, tienden a ser descartados como «meras analogías» o incluso «reducciones» impropias, y lo que hemos llamado «significado de orden medio», la significación que tiene su origen en el reconocimiento de las similitudes escondidas bajo la superficie de cosas aparentemente dispares, se desvanece. El conocimiento puede hacerse más preciso, pero también se hace más fragmentario, y si la unicidad es intrínseca a la concepción del Logos, el Logos es amenazado con la disolución.

No es solo que los hechos sean soberanos sino que hay más. Los hechos engendran hechos, y conforme prospera el conocimiento de hechos, las esferas en las que estos están organizados se dividen en fragmentos todavía más pequeños, conforme los individuos y su conocimiento se especializan cada vez más. La consecuencia es la pérdida del sentido de la totalidad del mundo. *Sarma* prevalece sobre Logos.

Cuando los hechos se tornan soberanos, ¿cúal es el destino de lo que había sido el conocimiento fundamental? En el mundo de los hechos nada es sagrado, excepto tal vez la máxima «Nada es sagrado», y el conocimiento que había sido fundamentalmente sagrado ya no es sagrado en absoluto. Es una «simple creencia», una creencia que ahora queda reducida al rango de *doxa*. Los valores santificados por lo fundamentalmente sagrado son degradados al rango de gustos o preferencias. Son relativizados; no solo se da rienda suelta a la *idia phrónesis*, en forma de racionalidad económica, sino que se la eleva al rango de principio general organizador y puede incluso alegar santidad. El Negocio de América es el Negocio. El *Homo economicus* se convierte en el modelo moral y natural de la humanidad.

Para terminar, a diferencia de los Logoi, que presentan exigencias morales y emocionales a quienes los siguen, el nuevo orden de conocimiento deja claro que esa exigencia a quienes actúan de acuerdo con sus ideales no es sino intelectual. Los exploradores deben estar desvinculados de los mundos que exploran de un modo objetivo. La participación en actos científicos para observar y analizar el mundo con arreglo a la epistemología científica es diferente de la participación en actos rituales, y en última instancia los actos significativos de participación en órdenes que las propias representaciones realizan, se convierten en «meros rituales» vacíos o incluso en formalismos hipócritas.

En estas circunstancias, el significado del orden supremo y la búsqueda de este son desechados como «místicos» o incluso estigmatizados como «fanáticos» o «raros». El mundo se convierte en un sitio menos significativo cuando la certidumbre sagrada sobre la que se construye toda certidumbre humana, ya sea como una roca como quería Hans Kung (1980, pág. 1), o hecha de palabras como querría yo, se ve amenazada. El ritual, como instrumento para establecer los cimientos de los mundos humanos, no ha sido devastado pero sí gravemente dañado; no está claro que se haya desarrollado otro medio tan eficaz para establecer dichos cimientos, ni siquiera si se desarrollará alguna vez.

9. LA CONTRADICCIÓN FUNDAMENTAL DE LA HUMANIDAD

La naturaleza de la humanidad, como ya se dijo en la segunda frase que apareció en este libro y en posteriores análisis, es la de una especie que vive, y solo puede vivir, en función de unos significados que tiene que inventar en un mundo desprovisto de significado intrínseco pero sujeto a una ley física. Nos enfrentamos ahora a la maduración de la contradicción, inherente a esa naturaleza desde sus mismos comienzos, pero que las condiciones modernas o las condiciones de la modernidad permiten, o incluso favorecen, que se agudice.

La reordenación del conocimiento que ha liberado finalmente a la humanidad para explorar el mundo físico y descubrir sus leyes es, por su propia naturaleza, no solo hostil a la «superstición» y a la «magia» sino también a las concepciones sagradas y santificadas en las que se basan los componentes característicamente humanos del mundo, y a los procesos sagrados y santificados a través de los cuales se construyen las instituciones humanas. Las epistemologías que han tenido un éxito tan espectacular en iluminar la manera en que funcionan los aspectos físicos del mundo, al iluminar los cimientos convencionales de la humanidad, muestran que son invenciones y por tanto, en un mundo en el que la objetividad y los hechos parecen poseer la verdad, engañosos.

Así como las epistemologías del descubrimiento pueden subvertir las interpretaciones salvadas y santificadas en las cuales se basan los modos de vida humanos, también las interpretaciones del mundo inventadas por los humanos pueden malinterpretar la naturaleza física

del mundo para conducir a acciones que lo dañarán, posiblemente de un modo irreparable.

Apenas parece necesario decir que las consecuencias de la contradicción entre las epistemologías del descubrimiento y la invención de significado se hace cada vez más apremiante debido a la evolución técnica y social. Ninguna epistemología escéptica amenaza los fundamentos de los mundos sociales que son concebidos y cobran vida al ser representados por los cazadores y los recolectores, los cultivadores tribales o incluso la mayoría de los que viven en civilizaciones arcaicas; la destrucción y la degradación que son consecuencia de las malinterpretaciones de la propia naturaleza son limitadas cuando la tecnología carece de poder y las formaciones sociales son pequeñas.

Malinterpretar la naturaleza del mundo no es necesariamente, ni siquiera principalmente, cuestión de error empírico. Nos interesa aquí la adaptabilidad de las concepciones, no lo que el conocimiento disponible en un momento histórico concreto considera empíricamente exacto. Nos interesan las consecuencias de las acciones a las que conducen esas interpretaciones. Si dichas acciones tienden a aumentar las oportunidades del actor de permanecer indefinidamente en el juego existencial, y si, en esta época de capacidad humana siempre creciente de destruir el mundo, esas acciones tienden a preservar el propio juego existencial, las interpretaciones en las que aquellas se basan son verdaderas en cuanto a la adaptación, aun cuando sean empíricamente absurdas. Hace mucho tiempo (1969, 1984 [1968], págs. 237 y ss.) sostuve que, en un mundo en el que los procesos que gobiernan los elementos físicos son hasta cierto punto desconocidos e incluso en mayor grado impredecibles, el conocimiento empírico de esos procesos no puede reemplazar al respeto por su integridad, más o menos misteriosa; y tal vez sea más adaptativo —es decir, verdadero en cuanto a la adaptación— el envolver esos procesos en velos sobrenaturales que el exponerlos a las interpretaciones equivocadas que pueden ser fomentadas por una interpretación naturalista empíricamente correcta pero incompleta. Un conocimiento pequeño es proverbialmente peligroso; aquí conduce posiblemente a sobreestimaciones de la medida en que los procesos naturales se pueden restringir, burlar o dirigir a finalidades humanas. Entre las consecuencias de estas interpretaciones erróneas están quizá la desertización, la reducción de la capa de

ozono, la extinción de especies, el calentamiento de la atmósfera y las perturbaciones sociales y políticas resultantes de dicha degradación medioambiental. En contradicción con la doctrina del relativismo cultural, se puede afirmar que algunas de las interpretaciones que las sociedades construyen para sí mismas son falsas porque llevan a aquellos para quienes son significativas a actuar de una forma que está tan en desacuerdo con la constitución física del mundo que es inevitable que lo dañen y se dañen ellos mismos. El orden legítimo de la naturaleza —mediante el cual han surgido sin duda los procesos de interpretación y convención— continúa ofreciendo criterios con arreglo a los cuales se puede evaluar la adecuación de las interpretaciones y las convenciones.

10. La discordancia entre ley y significado

En resumen, lo legítimo y lo significativo no son categorías coincidentes y son conocidas de modo diferente. Para conocer las leyes físicas y las situaciones que constituyen es preciso descubrirlas y explicarlas. Por el contrario, los significados según los cuales vive la humanidad han de ser construidos y aceptados. Las leyes y los hechos, y los procedimientos científicos para descubrirlos, pueden proporcionar parte de los materiales de los que están hechos los significados, pero por sí mismos no constituyen el significado, ni pueden realizar la tarea del significado de organizar la acción humana. A la inversa, aunque los significados construidos son, a menudo, representados como una ley descubierta, no constituyen la naturaleza. Las leyes de ese tipo descubiertas por la física, la química y la biología, y las situaciones que dependen de ellas, son lo que importa, se conozcan o no. La aparición legítima, en el curso de la evolución, de la capacidad de construir significados más o menos independientes de las características del mundo físico no eximió a los humanos de la ley física, pero sí aumentó enormemente sus capacidades no solo para concebir el mundo social sino también para malinterpretar el mundo físico. Así, al igual que las epistemologías del descubrimiento amenazan con poner en evidencia las verdades sagradas inventadas en las que se basan las instituciones humanas, los significados construidos por los humanos pueden llevar a acciones que

destruyan los elementos físicos del mundo. Además, unos significados que antaño solo fueron tal vez autodestructivos o localmente destructivos se vuelven, con el aumento de la capacidad técnica y de la escala social, potencialmente destructores del mundo.

Estos significados pueden estar alta y visiblemente santificados. Hace muchos años, Lynn White Jr. (1967) sugirió que la postulación en el primer capítulo del Génesis del dominio humano de la tierra y todo lo que habita en ella constituye la base ideológica e incluso moral de la crisis ideológica actual. Quizá sea así, pero estas concepciones del dominio no son intrínsecas a la religión en general; el respeto a los procesos naturales está al menos igual de difundido entre las concepciones religiosas, y (sin forzar mucho) son posibles otras interpretaciones más benignas del Génesis Capítulo 1, versículos 26–31. No tengo interés por defender las Sagradas Escrituras contra Lynn White Jr., pero lo que a primera vista son al parecer concepciones más propiamente laicas a mí me parecen más inmediatamente destrutivas. Digo «al parecer más laicas». Estas concepciones pueden estar también muy santificadas, aunque tácitamente.

Consideremos la epistemología inherente al dinero, el modo dominante de asignar el valor en las sociedades modernas. Considerémosla especialmente como un medio para valorar los entornos físicos y para tomar decisiones acerca de ellos. El poder analítico del dinero se basa, como observó Simmel hace mucho tiempo, (1950 [1900], pág. 414) en su capacidad más peculiar e interesante: aniquila la cualidad. Es decir, disuelve las distinciones entre cosas cualitativamente diferentes, reduciendo esas distinciones a simples diferencias cuantitativas, al proporcionar una métrica común en función de la cual se puede asignar a todas las cosas unos valores directamente comparables con los de todas las demás cosas. Pero el mundo al que se impone esta métrica no es tan simple como la propia métrica. Los sistemas vivos —humanos, plantas, ecosistemas— necesitan todos ellos de una gran variedad de materiales cualitativamente distintos para sobrevivir. Por ejemplo, las proteínas y la vitamina C no se pueden sustituir entre sí. Uno puede atiborrarse de alimentos ricos en proteínas pero, si no toma vitamina C, se le caerán los dientes. La imposición de la lógica de más-menos del dinero a unos sistemas —más evidentemente organismos y ecosistemas— que no funcionan en términos de una lógica

de más-menos o suma y resta, sino de complementariedad y reciprocidad entre sus componentes cualitativamente distintos, será necesariamente destructiva. Está en la naturaleza de esa racionalidad monetarizada el arrancar la parte superior de sistemas complejos como Virginia Occidental para conseguir una sustancia simple de considerable valor monetario, el carbón.

Todavía hay más que decir acerca de los malentendidos generados por la epistemología monetaria y sus peligros. Si el dinero se convierte en el modelo con arreglo al cual todo valor se asigna y compara, el propio dinero se convierte *ipso facto* en el supremo de todos los valores. Esta elevación del dinero, un instrumento y una concepción de la econonúa, tiene por supuesto un origen antiguo; pero en décadas recientes se ha formalizado, elaborado y perfeccionado en procedimientos llamados «análisis de coste y beneficio» legitimados por la economía, la más influyente de las disciplinas que tratan de analizar los procesos sociales. Lo que es más, a tantos miembros del 104 Congreso convenció la lógica del análisis de coste y beneficio que casi consiguieron someter a ella todas las regulaciones de sanidad, seguridad y medio ambiente. Dada la glorificación del dinero, este acontecimiento transgrediría sin embargo las relaciones naturales de dependencia. Los valores económicos, de hecho todos los sistemas económicos, dependen por entero de la existencia previa de sistemas biológicos, tanto organismos como ecosistemas. Pero no se da el caso inverso. Los sistemas biológicos no dependen de los económicos, y han existido durante 3.500 millones de años o más antes de que apareciera algo que se pudiera llamar de modo verosímil sistema económico, y eso solo en una única línea evolutiva. Dar prioridad a los valores económicos sobre los biológicos es subordinar lo fundamental, los procesos mismos de la vida, a unos valores que son meramente instrumentales, convencionales y arbitrarios (por no mencionar que a menudo son intolerantes e interesados)[9]. Esta subordinación de lo fundamental, de lo

---

[9] Debería estar claro, pero no está de más explicarlo para evitar malentendidos, que no estoy defendiendo la prohibición del dinero o de los mercados de producción para el beneficio, ni tampoco deseo desacreditar la disciplina de las Ciencias Económicas. No estoy poniendo en duda la legitimación de ninguna de estas concepciones o prácticas, ni el elevado, incluso absoluto, *rango* que les otorga la sociedad en general, especialmente quienes tienen influencia y poder. Como la mayoría de las demás cosas, ideas y prácticas de este mundo,

que es un fin en sí mismo e indispensable, a lo que es contingente, dependiente de lo fundamental y, como debe ser, subordinado a ello, es, como nuestros análisis de la adaptación e inadaptación dejan claro, contraria a la adaptación. Si, por ejemplo, la integridad ecosistémica se subordina formalmente al interés económico, la degradación ecosistémica es más que probable. Una similar subordinación de las consideraciones biológicas a las económicas es evidente en la transformación de la profesión médica en lo que se ha llamado «sector sanitario», un sector económico, como cualquier otro, en el que el éxito de funcionamiento se evalúa sobre la base de una «línea de rentabilidad» económica en vez de en función de la salud de los clientes.

Describí la aparición de una epistemología monetarizada como un descubrimiento aparentemente laico, un elemento clave en una racionalidad definida desde el punto de vista de la economía, y así es; pero cuando el propio dinero se convierte en modelo de valor fundamental y cuando dicha epistemología se arraiga en sociedades cuyos objetivos y valores últimos son representados por máximas como la famosa de Coolidge «el negocio de América es el negocio», esa epistemología se convierte en una teología, y como tal en muy santificada. Reconocemos esto como un ejemplo de esa forma de falsedad que siguiendo a Tillich hemos etiquetado «idolatría», en la que lo relativo, lo contingente y lo convencional son supersantificados, o incluso, por utilizar los términos de Tillich, «absolutizados», es decir, elevados al rango de «interés fundamental», subordinando como consecuencia el valor de lo fundamental, aquí la propia vida, al rango de la contingencia, y como tal «relativizado».

Aunque la epistemología monetarizada, cuando es aplicada a los sistemas biológicos, ejemplifica la idolatría y quizá también la mentira diabólica, también puede constituir su propia forma distintiva de

---

están bien «en sus lugares», que están, como debe ser, subordinados a consideraciones ecológicas y orgánicas más fundamentales. Es cuando son elevados a rangos más determinantes de la acción humana de lo que justifica su *rango* instrumental y contingente, cuando se vuelven peligrosos o incluso malignos. Resulta interesante que el *Oxford English Dictionary* haga derivar el término inglés «mal» [*evil*] de la palabra protogermánica *Ubiloz*, que al parecer significaba «que excede de la debida medida», o «que sobrepasa los límites apropiados» (véase también Partridge 1958, Parkin 1985, Macfarlane 1985, Rappaport 1993). Las ideas básicas parecen ser las trasgresiones de límites y el exceso.

falsedad, otro miembro de la familia de la mentira. Podemos recordar que en el pensamiento gnóstico este mundo no es obra de un Dios benéfico, sino de un ser cuasi maligno, o varios. Por tanto, es en su totalidad un engaño general, que abarca el mundo. Las descripciones monetarias de los sistemas orgánicos, ecológicos y sociales malinterpretan la naturaleza de lo que pretenden describir tan falsamente que distorsionan o confunden nuestra comprensión del mundo como totalidad. Podemos declarar que esta falsificación general de la naturaleza del mundo es la «mentira gnóstica». La mentira gnóstica se hace cada vez más dominante y peligrosa conforme los procesos sociales y políticos, pero sobre todo los económicos, se hacen más globales y son dotados de más poder por una tecnología complicada, cara y concentrada. La evolución ha armado a nuestras capacidades de malinterpretar con una capacidad técnica, económica y política cada vez mayor para degradar o incluso destruir el mundo por razones cada vez más estrechas, triviales o abstractas, y la religión ha santificado en ocasiones, directa o indirectamente, a los agentes de esa degradación.

11. La ciencia postmoderna y la religión natural

Los mundos humanos, pues, son mundos cuyos rasgos y actuaciones deben ser construidos y descubiertos por quienes participan en ellos. Pero hay que introducir aquí una advertencia. Aunque podemos distinguir como clases lo constituido físicamente de lo inventado culturalmente, ambas cosas no se pueden separar en su naturaleza, y el mundo es de manera creciente el resultado de su interacción. La continua acomodación entre descubrimiento e invención, su eterna necesidad de reconciliación, el mantenimiento del respeto por lo desconocido, por un lado, y de lo falseador por otro, como poco difíciles, se hace cada vez más difícil conforme aumenta nuestra capacidad de destruir el mundo y se desmoronan las certidumbres de las construcciones simbólicas.

El reconocer que los problemas que tienen origen en el hecho de que estamos atrapados entre ley y significado se hacen cada vez más agudos no significa que nuestra condición sea cada vez más desespera-

da. Stephen Toulmin, en *The Return to Cosmology* (1982), ha defendido el descubrimiento de lo que denomina «ciencia postmoderna», que una vez más se abriría a lo que en los siglos XVII, XVIII y XIX se llamó «teología natural» o «religión natural», los tipos de indagaciones en las que hombres como Newton consideraban estar participando[10]. La naturaleza era el libro de Dios, un libro en el que la mente de Dios quizá se podía leer.

Según Toulmin, una ciencia capaz de participar en dicha reunión diferiría en diversos modos de la ciencia moderna tal y como Descartes y sus contemporáneos la definieron.

En primer lugar, haría volver a los científicos a los sistemas de los que el programa cartesiano intentaba separarlos, bien elevándolos o bien exiliándolos al rango de observadores distanciados. Este rango distanciado ya no es sostenible (si es que alguna vez lo fue) a la luz del reconocimiento por Heisenberg de la indeterminación, de la creciente conciencia de que los sistemas vivos estudiados tienen características subjetivas además de objetivas, del darse cuenta de que las encuestas de opinión afectan a las opiniones encuestadas, y de que los estudios de los sistemas ecológicos son intervenciones en esos sistemas.

La imposibilidad de algo que se aproxime a un radical distanciamiento científico conduce a una segunda diferencia. Mientras que una ciencia moderna supuestamente distanciada ha tratado de limitarse a la construcción de la teoría, dejando la «praxis» a ingenieros, fontaneros y electricistas, el reconocimiento de que la participación en el mundo es inevitable tiene que llevar a la ciencia postmoderna a incorporar consideraciones de práctica en sí misma. La distinción entre «teoría» y «praxis» se tornará borrosa.

En tercer lugar, si la ciencia postmoderna ha de ocuparse de temas de pensamiento y actuación, y no simplemente de los objetos inanimados o de sujetos tratados como tales, debe conceder validez al conocimiento derivado subjetivamente además de objetivamente; al *verum* de Vico además de al *certum* de Descartes.

---

[10] Apenas es necesario decir que lo que Toulmin traduce por «postmoderno» ha limitado las cualidades que tiene en común con lo que los estudiosos literarios y sus seguidores de las ciencias sociales entendían por ello. En realidad, para ellos la expresión «ciencia postmoderna» estaría cerca de ser un oximoron

Sigue una cuarta diferencia. Mientras que la ciencia moderna afirma ser independiente de los valores, o neutral en cuanto a los valores, la ciencia postmoderna, en la medida en la que tiene que ver con la *praxis*, está por naturaleza guiada por valores, ya que la *praxis* implica objetivos. Hay por tanto una dimensión moral intrínseca a la ciencia postmoderna.

Hay una quinta diferencia de una naturaleza aún más general. Como asunto práctico, las observaciones demandadas por la ciencia moderna han requerido una división del trabajo cada vez más especializada. Las disciplinas, por tanto, se han multiplicado necesariamente, y como consecuencia el conocimiento está cada vez más fragmentado y la organización del mundo como totalidad ha dejado de ser un asunto importante para un científico. La ciencia postmoderna, por el contrario, según Toulmin, recuperará su interés por el cosmos, por el mundo como totalidad integrada y ordenada, una concepción desterrada de la consideración científica seria desde el siglo XVIII, época en que la nueva astronomía y la posterior revolución cartesiana hicieron indefendibles para siempre los modelos cosmológicos basados en la astronomía que había dominado el pensamiento desde tiempos babilónicos, si no antes.

El que la astronomía resultara ser en última instancia una base insatisfactoria para el cosmos no significa, sin embargo, que no sea posible ningún buen fundamento para las concepciones cosmológicas: en opinión de Toulmin, la ciencia postmoderna se interesará fundamentalmente (uso la expresión de Tillich, deliberadamente) por la unidad del mundo, tanto por los principios que subyacen a esa unidad como por su conservación mediante la práctica. En resumen, «la ciencia postmoderna» es un orden de epistemología y acción en el cual quienes tratan de descubrir la ley natural, y quienes tratan de entender la naturaleza del significado y su invención, se reúnen en un mundo que no se limitan a observar sino en el cual participan y se esfuerzan por conservar.

Mientras que la cosmología premoderna se basaba en la astronomía, Toulmin sugiere (al igual que otros con otras palabras) que la cosmología postmoderna podría basarse en la ecología. Las cosmologías basadas en la astronomía por un lado y en la ecología por otro difieren en aspectos fundamentales. Probablemente alguna vez pudo haber sido

admisible creer que el curso de las estrellas podía afectarnos, pero nunca ha sido fácil creer que nosotros pudiéramos tener alguna influencia sobre las estrellas. En realidad, su inmunidad a nuestra manipulación era quizá un aspecto importante de su atractivo cosmológico. Por el contrario, la reciprocidad de nuestras relaciones con los ecosistemas en los que vivimos es manifiestamente evidente, se experimenta continuamente, y en consecuencia es innegable. Mientras que la relación de las vidas humanas con el movimiento de los cuerpos celestes era una de las correspondencias entre sistemas radicalmente diferenciados, la relación de los humanos con las plantas y los animales, el agua y la tierra que los rodean, es una transacción incesante y visible. Desde el comienzo del cultivo de plantas, además, los humanos se han convertido, de forma cada vez más decisiva, en los actores más trascendentes en los sistemas que ellos no solo pretenden entender, sino en los cuales tratan de vivir y por tanto de preservar.

Toulmin habla de resucitar, modernizar o postmodernizar el concepto de cosmos, pero yo prefiero el término y el concepto de *Logos* porque inherente a él está el reconocimiento de que el orden del mundo no solo está constituido por procesos tectónicos, volcánicos, meteorológicos, químicos y genéticos inmotivados sino que, desde la aparición de la humanidad, este concepto ha sido en parte construido social y simbólicamente. Esto ocurre, al parecer, con nuestras nociones más aparentemente naturalistas. El concepto de ecosistema, por ejemplo, no es una inevitable extrapolación de procedimientos empíricos de descubrimiento. Esta es una interpretación construida y además refutada (véase Worster 1933, capítulo 13). Tal vez sea interesante recordar aquí una advertencia pronunciada unas páginas antes. Aunque podemos distinguir como clases lo físicamente constituido de lo culturalmente construido, ambas clases no están siempre diferenciadas por naturaleza, ni habitualmente pueden estarlo. La situación del mundo, además, es de manera creciente consecuencia de su interacción; la invención cultural se hace cada vez más determinante, con el incremento de la escala social, la elaboración de la tecnología y la creciente generalidad de la soberanía del dinero.

El concepto de ecosistema no es ni puro descubrimiento ni pura invención. Es quizá justo decir que guarda tanta semejanza con las concepciones religiosas como con las declaraciones descriptivas de la

ciencia moderna. En realidad puede, por así decirlo, mediar entre ellos, y de este modo ser útil como base para un *Logos* revitalizado, un rasgo de lo que es integración, totalidad o santidad. Esto se expresa claramente en el Fragmento 50 de Heráclito, que citamos otra vez: «Escuchando no a mí sino al Logos, los sabios coinciden en que todas las cosas son Una» (G. Kirk 1954, pág. 65).

Aunque la organización de los ecosistemas no puede ser demostrada como tal, la concepción puede servir, y lo ha hecho, de «principio regulador» (Angeles 1981, pág. 225), proporcionando una estructura dentro de la cual investigar y formular rigurosamente los problemas empíricos. Al mismo tiempo ofrece una visión general del mundo físico, a la luz de la cual las personas pueden formular sus relaciones prácticas y morales con él. El concepto de ecosistema no solo es una explicación de la naturaleza sino una reflexión sobre la naturaleza y una guía de cómo actuar en la naturaleza. Aquí recordamos la idea de la verdad adaptativa. El concepto de ecosistema, indemostrable, es parte, quizá indispensable, de los medios de la humanidad para mantener un mundo y para mantenerse ella misma en un mundo al que es cada vez más capaz de transformar, degradar e, incluso, destruir con los procesos que ella misma ha iniciado: la reducción de la capa de ozono, el efecto invernadero, la deforestación, la desertización y la contaminación de residuos nucleares. Por decirlo de una forma un tanto diferente, el concepto de ecosistema es parte de los medios de la humanidad para mantener ecosistemas: actuar como si el mundo estuviera constituido por ecosistemas, o fuera el ecosistema único y global que algunos llaman *Gea* es, hasta cierto punto, performativo, al tender a dar origen y a conservar la forma de organización que asume.

He dicho que el concepto de ecosistema, que Toulmin haría esencial para un cosmos revitalizado, y que para mí es un nuevo *Logos*, guarda cierto parecido con conceptos religiosos, o incluso es, al menos, tanto una concepción religiosa como una hipótesis científica. En primer lugar, esta verdad no es demostrable a través de los procedimientos objetivos de las epistemologías científicas (que pueden, en realidad, amenazarla). Su validez está, por tanto, como la validez de todas las convenciones, incluyendo las interpretaciones religiosas, en función de la aceptación.

También prefiero pensar en un nuevo Logos en vez de en el Cosmos no solamente porque, como indiqué en el capítulo 11, los comentaristas están de acuerdo en que su comprensión es diferente del entendimiento científico. No tiene solo o simplemente un carácter intelectual. Como ha observado uno de los modernos comentaristas de Heráclito, el Logos «reivindica» a aquellos que lo aprehendan. Es inherente a las concepciones del *Logos* el compromiso de realizar, participar, mantener, corregir, transformar, y no simplemente observar, los órdenes basados en el orden ecológico del mundo. No está clara la forma en que hay que transformar la comprensión en compromiso. Hemos examinado con detalle las capacidades de la liturgia a este respecto, considerando tanto la aceptación formal, con las obligaciones y responsabilidades que la acompañan, como la convicción numinosa; pero también hemos indicado que las capacidades de la liturgia se han debilitado quizá desde la Ilustración, y estas debilitadas capacidades no son tal vez suficientes para «reivindicar» a quienes parecen estar bajo el hechizo de las epistemologías monetarias. Debilitados o no, el ritual y otras formas de acción relacionadas con él no deberían ser excluidas de los intentos de establecer un nuevo *Logos* basado en el concepto de ecosistema. Yo mismo he encontrado, en un reciente trabajo sobre los impactos sociales del *leasing* de las plataformas petrolíferas más remotas de la plataforma continental y sobre la ubicación de depósitos nucleares nacionales de alto nivel, que la participación en acciones concertadas que se adecúan al valor y la teoría ecológicos, o los apoyan, o dirigidas a paliar los trastornos ecológicos o sociales de otro tipo, es probable que parezca un «testimonio» y por tanto sea «profundamente» o «altamente» significativa para los participantes, y como tal crear fuertes compromisos. Con un ligero aumento en la formalización de algunos aspectos de dicha acción, esta podría llegar a crear compromisos tan fuertes como el ritual[11].

Las concepciones ecosisténicas *per se* son occidentales y modernas en origen, y ningún ecologista occidental, hasta donde yo sé, ha

---

[11] Tengo presente una testificación pública, formalmente similar al testimonio público que forma parte del ritual en muchas iglesias cristianas, normalmente respecto de expresiones de valores ecológicos y estéticos, ofrecida por residentes locales en audiencias públicas oficiales sobre materias como el *leasing* del petróleo de la Plataforma Continental Exterior

hecho reivindicaciones religiosas sobre ellas, prefiriendo considerarlas productos de la epistemología científica; ni tampoco las han reivindicado las religiones occidentales. Las concepciones ecosistémicas no están desde luego explícitas en las religiones del Libro pero, según mi opinión, no son incompatibles con esas religiones. Ni siquiera las afirmaciones del dominio humano de la naturaleza que se encuentran en el Génesis y en otros lugares van más allá del alcance de unas reinterpretaciones que pueden transformar la explotación en administración y protección, como está al menos implícito en el relato sobre Noé, en el que incluso los animales impuros son bienvenidos a bordo. Las concepciones ecosistémicas que, en algunas sociedades no occidentales se acercan al rango sagrado fundamental, son de este modo merecedoras de una alta santificación también por parte de las religiones occidentales. La alta y explícita santificación de estas concepciones y de las acciones que ellas fomentan no solo podría contribuir a la conservación de la totalidad del mundo ante fuerzas penetrantes, fragmentadoras y disolventes, sino que podría contribuir a la revitalización de esas religiones en una época de creciente escepticismo y cinismo hacia ellas.

Adaptar una concepción del Logos basada en la ecología no es reducir todos los problemas humanos a problemas ecológicos sino definir el lugar de la humanidad en el mundo como totalidad. En ninguna parte están más profundamente desarrolladas las responsabilidades morales del lugar único de la humanidad que en las religiones de los aborígenes de Australia.

Según las religiones aborígenes australianas en general, parece ser que al mundo le dieron su orden unos «héroes» que, entre los Walbiri por ejemplo (véase Meggit 1965a, pág. 60), entraron en su zona tribal o salieron de la tierra por sitios definidos, después «viajaron, creando rasgos topográficos, celebrando ceremonias, introduciendo costumbres y leyes, y depositando esencias de espíritus». La geografía es el producto de los caminos del sueño de muchos héroes, entretejidos; y la ley y la costumbre no son totalmente distintos de la geografía:

> Todos estos acontecimientos tuvieron lugar en los sueños ocurridos hace mucho tiempo en una época (que es también una categoría de existencia) que no solo precedió al pasado y al presente históricos, sino que también continúa en paralelo con ellos. Aunque los seres totémicos abandonaron el territorio walbiri o se desva-

necieron de la tierra durante el sueño, todavía existen, y sus poderes y acciones afectan directamente a la sociedad contemporánea (Meggit 1965a, pág. 60).

Así pues, los héroes del sueño crearon el mundo sacándolo de su primordial carencia de forma (véase Meggit s. a.) en buena medida a través de los rituales y actos de nombrar; la continuidad del mundo depende de la ejecución continuada de aquellos rituales soñados. Pero «las gentes creen que, celebrando los rituales y cantos apropiados, los hombres pueden realmente "convertirse" en estos seres durante un corto tiempo, y de este modo participar brevemente en el sueño» (Meggit 1965a, pág. 60).

En resumen, unos hombres vivos, divinizados por un corto periodo de tiempo como seres creadores, son en sí mismos los héroes del sueño, y como tales son responsables de la creación y persistencia del mundo. Dados los poderes de la humanidad para construir y destruir su posición de dominio en los ecosistemas que ella misma puede desestabilizar, su responsabilidad, como comprendieron los Walbiri, los Murinbata y otros aborígenes australianos hace tiempo, no puede ser únicamente para consigo misma, sino para el mundo en su totalidad. Para que la evolución, humana y no humana, continúe, la humanidad no solo debe pensar en el mundo, sino en la defensa del mundo, del que se ha convertido en una parte muy especial, y con el que, por tanto, como los aborígenes australianos hasta cierto punto comprenden, ha adquirido enormes responsabilidades. Podemos recordar aquí a uno de los intérpretes modernos de Heráclito (Kleinknecht 1967, pág. 85): «El Logos particular del hombre [...] es parte del Logos general [...] el cual alcanza la consciencia en el hombre». El Logos, viene a decir esto, puede alcanzar la consciencia en la mente humana y, por lo que sabemos, solo en ella. Esto propone una visión de la materia humana muy diferente, y creo yo que más noble, que el *Homo economicus*, ese *golem* de los economistas al cual han insuflado la vida no por el poder de persuasión de su teoría sino por su carácter coactivo, y muy diferente también de la obsesiva atención a la reproducción atribuida a los individuos por los biólogos evolucionistas. La humanidad, desde este punto de vista, no es solo una especie entre otras. Es la parte del mundo a través de la cual este es capaz de pensar en sí mismo.

Bibliografía

Abrahams, I., «Blasphemy (Jewish)», en J. Hastings (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. 2, Edimburgo, T. & T. Clark, 1909.

Abrahams, Roger, «Sabbath (Jewish)», en J. Hastings (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. 10, Edimburgo, T. & T. Clark, 1918.

— «Ritual for fun and profit», Paper prepared for Burg-Wartenstein Conference, núm. 59, *Ritual and Reconciliation*, 21–29 de julio, 1973.

M. C. Bateson y M. Mead (recops.), Nueva York, Wenner-Gren Foundation.

Adams, Fred y Gregory Laughlin, «A dying universe: The long-term fate and evolution of astrophysical objects», *Reviews of Modern Physics* 69, 1997, 337–372.

Adler, Morris, *The World of the Talmud*, 2.ª ed., Nueva York, Schocken, 1963.

Agustín, San, *The Confessions*, Trad. e introd. de H. Chadwick, Oxford, Oxford Universiry Press, 1991, publicado por primera vez c. 420. [Trad. es.: *Confesiones*, Barcelona, Iberia, 1999.]

American Heritage Dictionary of the English Language, 3ª ed., Nueva York, Houghton Mifflin Co., 1992.

Angeles, Peter, A., *Dictionary of Philosophy*, Nueva York, Harper & Row, 1981.

Arendt, Hannah, «What was authority?», en K. Friedrich (ed.), *Authority*, Nomo Series, vol. 1. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1958.

Aristóteles, *The Basic Works of Aristotle*, ed. e intro. R. McKeon, Nueva York, Random House, 1941.

Attwater, Donald (ed.), *A Catholic Dictionary*, Nueva York, The Macmillan Company, 1961.

Austin, J. L., *How to do Things with Words*, Oxford University Press, 1962.

— «Performative utterances», en J. Urmson y G. Warnock (eds.), *Philosophical Papers of J. L. Austin*, 2.ª ed., Oxford, Oxford University Press, 1970.

Axon, William E. A., «King's evil», en J. Hastings (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. 7, Edimburgo, T. & T. Clark, 1914.

Babcock, Barbara, «The carnivalization of the novel and the high spirituality of dressing up», Paper prepared for Burg-Wartenstein Conference, núm. 59, *Ritual and Reconciliation*. M. C. Bateson y M. Mead (pres.), Nueva York, Wenner-Gren Foundation, 1973.

Baikie, James. «Images and idols», en J. Hastings (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. 7, Edimburgo, T. & T. Clark, 1914.

Barnes, J. A., *A Pack of Lies: Toward a Sociology of Lying*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

Bateson, Gregory, «Conventions of communication: Where validity depends upon belief», en J. Ruesch y G. Bateson, *Communication: The Social Matrix of Psychiatry*, Nueva York, Norton, 1951.

— *Naven: A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe drawn from Three Points of View*, 2.ª ed., Stanford, Stanford University Press, 1958 [1936].

— «The role of somatic change in evolution», *Evolution* 17, 1963, 529–539.

— *Steps to an Ecology of Mind*, Nueva York, Ballantine, 1972.

— «The logical categories of learning and communication», en Bateson, 1972, 1972a.

— «The science of mind and order», en Bateson, 1972, 1972b.

— «Redundancy and coding», en Bateson, 1972, 1972c, publicado por primera vez en T. Sebeok (ed.), *Animal Communication; Techniques of Study and Results of Research*, Bloomington, IN, University of Indiana Press, 1968.

— «Form, subsistence, and difference», en Bateson, 1972, 1972d, publicado por primera vez en *General Semantics Bulletin*, núm. 37, 1970.

— «Style, grace, and information in primitive art», en Bateson, 1972, 1972e.

— «A theory of play and fantasy», en Bateson, 1972, 1972f, publicado originalmente en A. P. A. *Psychiatric Research Reports* 2, 1955.

— «Conscious purpose versus nature», en Bateson, 1972, 1972g.

— «The role of semantic change in evolution», en Bateson 1972e, 1972h, publicado originalmente en *Evolution* 17, 1963.

— «Cybernetic exlpanation», en Bateson. 1972, 1972i.

— *Mind and Nature: A Necessary Unity*, Nueva York, Dutton, 1979.

Bateson, Mary Catherine, *Notes on the Problems of Boredom and Sincerity*, Paper distributed to participants in Burg-Waterstein Symposium, núm. 59, *Ritual and Reconciliation*, 21–29 de julio, 1973, M. C. Bateson y M. Mead (pres.), Nueva York, Wenner-Gren Foundation.

— «Ritualization: A study in texture and texture change», en I. Zaretsky y M. Leone (eds.), *Religious Movements in Contemporary America*, Princeton, Princeton University Press, 1974.

Beattie, John, *Other Cultures*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1964.

Becker, Judith, «Time and tune in Java», en A. Becker y A. Yengoyan (eds.), *The Imagination of Reality: Essays in Southeast Asian Coherence Systems*, Norwood, NJ, Ablex, 1979.

Bede, *A History of the English Church and People*, trad. L. Sherky-Prince, Baltimore, Penguin, 1955.

Bell, Catherine, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford, Oxford University Press, 1992.

Bergin, Thomas G. y Max H. Fisch, *The New Science of Giambattista Vico*, texto íntegro, trad. de la 3.ª ed. (1974) con el añadido: «Practice of the New Science», Ithaca, NY, Cornell University Press, 1984.

Bergson, Henri. *The Two Sources of Morality and Religion*, trad. R. Audra y C. Brereton con la ayuda de W. Carter, Nueva York, Henry Holt, 1935. [Trad. esp.: *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Barcelona, Altaya, 1999.]

Berlin, Isaiah, *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Oxford, Oxford University Press, 1981. [Trad. esp.: *Contra la corriente: ensayos sobre historia de las ideas*, Madrid, FCE, 1992.]

Bettelheim, Bruno, *Symbolic Wounds*, Nueva York, Collier Books, publicado originalmente por The Free Press, 1954, 1962.

Bickerton, Derek, *Language and Species*, Chicago, University of Chicago Press, 1990.

Bierstadt, Richard, «An analysis of social power», *American Sociological Review*, 15, 1950, 730–738.

Blest, A. D., «The concept of ritualization», en W. Thorpe y O. Zang-

will (eds.), *Current Problems in Animal Behavior*. Cambridge, Cambridge University Press, 1961.

Bligh, William, *The Log of the Bounty*, Londres, Golden Cockerel Press, 1937.

Bloch, Marc, *Feudal Society*, vols. 1 y 2, trad. L. Manyon, Chicago, University of Chicago Press, 1961. [Trad. esp.: *La sociedad feudal*, Madrid, Akal, 1987.]

Bloch, Maurice, «Symbols, song, dance and features of articulation», *European Journal of Sociology*, 15, 1973, 55–81.

— *From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

Bochenski, Joseph M., *The Logic of Religion*, Nueva York, New York University Press, 1965.

Bok, S., *Lying: Moral Choice in Public and Private Life*, Nueva York, Pantheon, 1978.



Bourdieu, Pierre, *Outline of a Theory of Practise*, trad. R. Nice, Cambridge Studies in Social Antrophology, núm. 16, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

Bourguignon, E., «Dreams and altered states of consciousness in antrophological research», en F. Hsu (ed.), *Psychological Anthropology*, 2.ª ed., Homewood, IL. The Dorsey Press, 1972.

Boyce, Mary, *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1979.

Brandon, S. G. F., *The Judgement of the Dead: The Idea of Life After Death in the Major Religions*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1967.

Brenner, Charles, *An Elementary Textbook of Psychoanalysis*, Nueva York, Doubleday, 1957.

Brower, L. P., «Ecological chemistry», *Scientific American* 220 (2), 1969, 22–29.

Brown, Joseph E., *The Sacred Pipe*, Horman, OK, University of Oklahoma Press, 1954.

Brown, Joseph E. (recop. y ed.), *The Sacred Pipe: Black Elk's Account of the Seven Rites of the Oglala Sioux*, Baltimore, Penguin, 1971, publicado originalmente por University of Oklahoma Press, 1953.

Brown, Norman W., «Duty as truth», actas de la *American Philosophical Society* 116 (3), 1972, 252–268.

Brown, Robert, *Explanation in Social Science*, Chicago, Aldine, 1963.

Bruner, Jerome, *On Knowing: Essays for the Left Hand*, Nueva York, Athenaeum, 1970, publicado originalmente por Harvard University Press, 1962.

Buber, Martin, *Good and Evil: Two Interpretations*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1952.

— *I and Thou*, nueva trad. con prólogo, «I and You», y notas de Walter Kaufmann, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1970. [Trad. esp.: *Yo y tú*, Madrid, Movimiento Cultural Cristiano, 1996.]

Buchbinder, Georgeda y Roy A. Rappaport, «Fertility and death among the Maring», en P. Brown y G. Buchbinder (eds.), *American Anthropological Association Special Publication*, núm. 8, Sex Roles in the New Guinea Highlands, 1976.

Buchler, Justus, *The Philosophical Writings of Peirce*, Nueva York, Dover, 1955.

Budge, E. A. Wallis, *The Book of the Dead: The Papyrus of Ani*, edición facsímil, 1895, Nueva York, Dover Publications, 1967.

Bullough, Sebastian, *Roman Catholicism*, Londres, Penguin, 1963.

Bultmann, R., «The Greek and the Hellenistic use of Alethia», en *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 1, Grand Rapids, MI. Eerdmanns, 1967.

Burks, Arthur, «Icon, index, and symbol», *Philosophic and Phenomenological Research* 9, junio, 1949, 673-689.

Burns, I. F., «Cosmogony and cosmology (Greek)», en J. Hastings (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. 4, Edimburgo, T. & T. Clark, 1911.

Byrne, Richard y Andrew Whiten (eds.), *Machiavellian Intelligence: Social Expertise and the Evolution of Intellect in Monkeys, Apes and Humans*, Oxford, Clarendon Press, 1988.

Calverley, E. E., *Islam: An Introduction*, El Cairo, The American University at Cairo, 1958.

Campbell, Joseph, *The Masks of God*, vol. 1, *Primitive Mythology*, Nueva York, The Viking Press, 1959.

Carleton, James G., «Calendar (Christian)», en J. Hastings (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. 3, Edimburgo, T. & T. Clark, 1910.

Carnoy, A. V., «Zoroastrianism», en J. Hastings (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. 7, Edimburgo, T. & T. Clark, 1921.

Carrington, Robert S., *An Introduction to C. S. Peirce: Philosopher, Semiotician, and Ecstatic Naturalist*, Lanham, MD, Rowman and Littlefield Publishers, 1993.

Catlin, George, *Letters and Notes on the Manners, Customs, and Conditions of the North American Indians*, 1844; nueva edición con introducción de M. Halpin, Nueva York, Dover Publications, 1973.

Chadwick, H. Munro, «Calendar (Teutonic)», en J. Hastings (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. 3. Edimburgo, T. & T. Clark, 1910.

Chaney, William A., *The Cult of Kingship in Anglo-Saxon England: The Transition from the Paganism to Christianity*. Manchester, Manchester University Press, 1970.

Chapple, E. D., *Culture and Biological Man*, Nueva York, Holt, Rinehart, and Winston, 1970.

Cicerón, *De Natura Deorum*, Nueva York, G. P. Putnam's Sons, 1933. [Trad. esp.: *Sobre la naturaleza de los dioses*, Madrid, Gredos, 1999.]

Codere, H., «Fighting with property: A study of Kwakiutl potlatching and warfare, 1972–1930», *American Ethnological Society Monographs*, núm. 18, Nueva York, 1950.

Collins, Paul, «Functional analysis in the symposium "Man, Culture, and Animals"», en A. Leeds y A. Vayda (eds.), *Man, Culture, and Animals*, Washington, DC, American Association for the Advancement of Science, 1965.

Corballis, Michael C., *The Lopsided Ape: Evolution of the Generative Mind*, Nueva York, Oxford University Press, 1991.

Coulton, C. G., *The Death Penalty for Heresy*, Medieval Studies, núm. 18, Londres, Simpkin, Marshall, Hamilton, Kent and Co., 1924.

Crane, Jocelyn, «Combat display and ritualization in Fiddler Crabs», en J. Huxley (pres.), *A Discussion of the Ritualization of Behaviour in Animals and Man*, Philosophical Transactions of the Royal Society of London, Series B, Biological Sciences 251 (772), 1966.

Croon, J. H., *The Encyclopedia of the Classical World*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall, 1965.

Cullen, J. M, «Reduction of ambiguity through ritualization», en J. Huxley (coord.), *A Discussion of the Ritualization of Behaviour in Animals and Man*, Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences 251 (772), 1966.

Cunningham, Clark. E., «Order in the Atoni house», *Bijdragen tot de Taal-Land en Volkenkunde*, Deel 120, le Aflevering, 1964.

Dahood, Mitchell, «Are the Ebla Tablets relevant to Biblical research», *Biblical Archaeology Review* 6 (5), sept.-oct., 1980.

Daniel, E. Valentine, *Fluid Signs*, Berkeley, University of California Press, 1984.

d'Aquili, Eugene y Charles D. Laughlin, «The biophysical determinants of religious ritual behaviour», *Zygon* 10, 1975, 32–57.

— «The neurobiology of myth and ritual», en d'Aquili *et al*, 1979.

d'Aquili, Eugene, Charles D. Laughlin, y J. McManus, *The Spectrum of Ritual*, Nueva York, Columbia University Press, 1979.

Debrunner, A., «Lego, Logos, Pneuma, Laleo», en *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 4, Grand Rapids, MI, Eerdmanns, 1967.

de Rougemont, Denis, *La Part du Diable*, Nueva York, Brentano's, 1944.

Deshpande, Madhav,. «Changing Conceptions of the Veda: From Speech Act to Magical Sounds», en *Adyar Library Bulletin*, vol. 56, Adyar Library and Research Centre, Theosophical Society, Adyar, Madras, India, 1990.

de Vaux, Roland, *Ancient Israel*, vols. 1 y 2, Nueva York, McGraw-Hill, 1961.

de Waal, Frans, «Deception in the natural communication of chimpanzees», en R. Mitchell y N. Thompson (eds.), *Deception: Perspectives on Human and Non-human Deceit*, Nueva York, State University of New York Press, 1986.

— «Chimpanzee politics», en R. Byrne y A. Whiten (eds.), *Machiavellian Intelligence*, Oxford, Clarendon Press, 1988.

Dixon, Robert M. W., «A method of semantic distinction», en D. Steinberg y L. Jacobovits (eds.), *Semiotics: And Introductory Reader in Philosophy, Linguistics, and Psychology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.

Dobson, R. B. (ed.), *The Peasants' Revolt of 1381*, Londres, Macmillan & Co./St. Martin's Press, 1970.

Dorsey, James Owen, *A Study of Siouxian Cults*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Annual Report, núm. 14, Washington, DC, US Government Printing Office, 1894.

Douglas, Mary, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, Nueva York, Frederick A. Praeger, 1966.

— *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, Harmondsworth, Penguin, 1973, publicado originalmente por Barrie & Rocklift, 1970.

Drucker, Philip, *Indians of the Northwest Coast*, Nueva York, McGraw-Hill, 1965. Publicado de nuevo por Natural History Press, 1965.

Duchesne-Guillemin, Jacques, *Symbols and Values in Zoroastrianism*, Nueva York, Harper and Row, 1966.

Dumont, Louis, *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications*, edición inglesa revisada, Chicago, Chicago University Press, 1980.

Durkheim, Emile, *The Elementary Forms of the Religious Life*, trad. J. Swain, Nueva York, Collier Books, 1961, publicada originalmente en 1912 como *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse: Le Systeme Totemique en Australie*, primera edición inglesa, 1915. [Trad. esp.: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza, 1993.]

Durkheim, Emile y Marcel Mauss, *Primitive Classification*, trad. y ed. con introducción de R. Needham, Chicago, University of Chicago Press, 1963. 1ª ed. 1903.

Eliade, Mircea, «Time and eternity in Indian thought», en J. Campbell (ed.), *Man and Time: Papers from the Eranos Yearbooks*, Princeton, Bollingen Foundation, 1957a.

— *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, trad. W. Trask, Nueva York, Harcourt, Brace, and World, 1957b. [Trad. esp.: *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós, 1998.]

— *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*, trad. W. Trask, Nueva York, The Bollingen Library, 1959. Primera edición en inglés como *The Myth of The Eternal Return* (Nueva York, Pantheon). Publicación original en francés, 1949. [Trad. esp.: *El mito del eterno retorno: arquetipos y repetición*, Madrid, Alianza, 2000.]

— *Myth and Reality*, trad. W. Trask, Nueva York, Harper and Row, 1963. [Trad. esp.: *Mito y realidad*, Barcelona, Kairós, 1999.]

Ellis, William, *Polynesian Researches During a Residence of Nearly Eight Years in the Society of the Sandwich Islands*, vols. 1–4, Londres, H. G. Bohn, 1853. Primera publicación, 1829.

Erikson, Erik, «Ontogeny of ritualization in man», en J. Huxley (pres.), *A Discussion of the Ritualization of Behaviour in Animals and Man*, Philosophical Transactions of the Royal Society of London, Series B, Biological Sciences 251 (772), 1966.

Etkin, William, *Social Behavior and Organization among Vertebrates*, Chicago, Chicago University Press, 1964.

Evans-Pritchard, E. E., *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, Oxford University Press, 1937.

— *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Oxford, Oxford University Press, 1940.

— *Nuer Religion*, Oxford, Oxford University Press 1956.

Feeley-Harnick, Gillian, *The Lord's Table: The Meaning of Food in Early Judaism and Christianity*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1994.

Fenichel, Otto, *The Psychoanalytic of Neurosis*, Nueva York, W. W. Norton and Co., 1945. [Trad. esp.: *Teoría psicoanalítica de la neurosis*, Barcelona, Paidós, 1984.]

Fernandez, James, «The mission of metaphor in expressive culture», *Current Anthropology* 15, 1974, 119–146.

Finkelstein, Louis, «The Jewish religion: Its beliefs and practices», en L. Finkelstein (ed.), *The Jews: Their Religion and Culture*, 4.ª ed., 1971.

Finnegan, Ruth, «How to do things with words: Performative utterances among the Limba of Sierra Leone», *Man* 4, 1969, 537–551.

Firth, Raymond, *The Work of the Gods in Tikopia*, 2.ª ed., Londres, Athlone Press, 1967a.

— *Tikopia Ritual and Belief*, Boston, Beacon Press, 1967b.

— *Symbols, Public and Private*, Londres, Allen and Unwin, 1973.

Ford, Richard I., «An ecological perspective on the Eastern Pueblos», en A. Ortiz (ed.), *New Perspectives on the Pueblos*, Alburquerque, NM, University of New Mexico Press, 1972.

Fortes, Meyer, «Religious premises and logical technique in divinatory ritual», en J. Huxley (pres.), *A Discussion of Ritualization of Behaviour in Animals and Man*, Philosophical Transactions of the Royal Society of London, Series B, Biological Sciences 251 (772), 1966.

Fortescue, Adrian y J. B. O'Connell, *The Ceremonies of the Roman Rite Described*, 12ª ed. revisada, Westminster, MD, The Newman Press, 1962.

Foucault, Michel, *The History of Sexuality*, vol. 1, An Introduction, trad. R. Hurley, Nueva York, Vintage Books, 1990. [Trad. esp.: *Historia de la sexualidad*, Madrid, Siglo XXI, 1980.]

Fraisse, P., *The Psycology of Time*, Londres, Eyre & Spottiswoode, 1964.

Frake, C., «A structural description of Subanum "religious behavior"», en W. H. Goodenough (ed.), *Explorations in Cultural Anthropology: Essays in Honor of George Peter Murdock*, Nueva York, McGraw-Hill, 1964.

Frankfort, Henri, *Kingship and the Gods*, Chicago, University of Chicago Press, 1948. [Trad. esp.: *Reyes y dioses*, Madrid, Alianza, 1998.]

Frazer, James, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, ed. abreviada. Nueva York, Macmillan and Co., 1963. 1ª ed., 1922.

Frazer, J. T., *Of Time, Passion, and Knowledge: Reflections on the Strategy of Existence*, Nueva York, George Brazilier, 1975.

Frazer, J. T. (ed.), *The Voices of Time*, Nueva York, George Brazilier, 1966.

Freedman, David N., «Divine names and the title in early Hebrew poetry Magnalia Dei», en F. Cross, W. Lemke, y P. Miller (eds.), *The Mighty Acts of God*, Nueva York, Doubleday, 1976.

Freud, Sigmund, «Obsessive Acts and Religious Practices», *Zeitschrift für Religionpsychologie* 1, 4–12, trad. de la ed. estándar J. Stratchey (ed.), *The Collected Papers of Sigmund Freud*, vol. 9, trad. J. Riviere, Londres, Hogarth Press, 1907.

Frisancho, Roberto, «Functional adaptation to high altitude hypoxia», *Science* 187, 1975, 313–319.

Gardiner, Alan H., «Ethics and Morality (Egyptian)», en J. Hastings (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. 5, Edimburgo, T. & T. Clark, 1912.

Geertz, Clifford, «Religion as a cultural system», en M. Banton (ed.), *Anthropological Approaches to Religion*, ASA Monograph, núm. 3, Londres, Tavistock, 1965.

— *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books, 1973. [Trad. esp.: *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 2000.]

— *Negara: The Theatre State in Nineteenth Century Bali*, Princeton, Princeton University Press, 1980. [Trad. esp.: *El Estado-teatro en el Bali del siglo XIX*, Barcelona, Paidós, 1999.]

Giantumo, Elio (ed.), *Vico, Giacambattista: On the Study of Methods of Our Time*, Nueva York, Bobbs-Merrill/Library of Liberal Arts, 1965.

Glazebrook, M. G., «Sunday», en J. Hastings (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. 12, Edimburgo, T. & T. Clark, 1921.

Gluckman, Max, *Rituals of Rebellion in Southeast Africa*, The Frazer Lecture, 1952, Manchester. Manchester University Press, 1954.

— «Les rites de passage», en M. Cluckman (ed.), *The Ritual of Social Relations*, Manchester, Manchester University Press, 1962.

Gluckman, Max y Mary Gluckman, «On drama, games, and athletic contests», en S. Moore y B. Myerhoff (eds.), *Secular Ritual*, Amsterdam, Van Gorcum, 1977.

Goffman, Erving, «The nature of deference and demeanor», *American Anthropologist* 58, 1956, 473-503.

— *Interaction Ritual*, Garden City, NJ, Doubleday, 1967.

Goldman, Stanford, «Further consideration of the cybernetic aspects of homeostasis», en M. Yovits y S. Cameron (eds.), *Self-Organized Systems*, Nueva York, Pergamon Press, 1960.

Goodenough, Erwin Ramsdell, *Goodenough on the Beginning of Christianity*, ed. de A. T. Kraabel, Atlanta, Scholar's Press, 1990.

Goodman, Felicitas D., *Speaking in Tongues: A Cross-cultural Study of Glossolalia*, Chicago, Chicago University Press, 1972.

Goody, Esther, «"Greeting", "begging", and the presentation of respect», en J. LaFontaine (ed.), *The Interpretation of Ritual*, Londres, Tavistock, 1972.

Goody, Jack, «Religion and Ritual: The definition problem», *British Journal of Sociology* 12, 1961, 142–164.

— *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

Gossen, Gary, «Temporal and spatial equivalents in Chamula ritual», en W. Lessa y E. Vogt (eds.), Reader in *Comparative Religion*, 3ª ed., Nueva York, Harper and Row, 1972.

Gould, Richard A., *Yiwara: Foragers of the Australian Desert*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1969.

Griaule, Marcel, *Conversations with Ogotemmeli: An Introduction to Dogon Religion*, Oxford, Oxford University Press, 1965.

Grim, Patrick, *The Incomplete Universe: Totality, Knowledge and Truth*, Cambridge, MA, A Bradford Book/MIT Press, 1991.

Grimes, Ronald, *Ritual Criticism: Case Studies in its Practice, Essays on its Theory*, Columbia, SC, University of South Carolina Press, 1990.

Gurvitch, Georges, *The Spectrum of Social Time*, Dordrecht, D. Reidel Publishing, 1964.

Hall, A. D. y R. E. Fagan, «Definition of system», *General Systems Yearbook* 1, 1956, 18–28.

Hall, Edward T., *The Dance of Life: The Other Dimension of Time*, Garden City, NY, Anchor Press/Doubleday, 1984.

Hall, Robert, «An anthropocentric perspective for eastern United States prehistory», *American Antiquity* 42, 1977, 499–518.

Hallo, W. W. y J. J. A. Van Dijk, *The Exultation of Inanna*, New Haven, Yale University Press, 1968.

Harlow, H. E., «The formation of learning sets», *Psychological Review* 56, 1949, 51–65.

Harrison, Jane, *Ancient Art and Ritual*, Londres, Williams and Norgate, 1913.

Hawking, Stephen W., *A Brief History of Time*, Nueva York, Bantam, 1988.

Hediger, H., *Studies in the Psychology and Behavior of Animals in Zoos and Circuses*, Londres, Buttersworth Scientific Publications, 1955.

Heidegger, Martin, *An Introduction to Metaphysics*, trad. R. Manheim, New Haven, Yale University Press, 1959.

Heidel, Alexander, *The Babylonian Genesis: The Story of Creation*, 2.ª ed., Chicago, University of Chicago Press, 1951.

Hempel, Carl, «The logic of functional analysis», en L. Gross (ed.), *Symposium on Sociological Theory*, Evanstan, IL., Row, Peterson, 1958.

Herdt, Gilbert (ed.), *Rituals of Manhood: Male Initiation in Papua New Guinea*, Berkeley, University of California Press, 1982.

— *Ritualized Homosexuality in Melanesia*, Berkeley, University of California Press, 1894.

Hillgarth, J. A. (ed.), *The Conversion of Western Europe 350-750*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, 1969.

Hinde, Robert, *Animal Behavior*, Nueva York, McGraw-Hill, 1966.

Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Oxford, Clarendon Press, 1951. Publicado por primera vez en 1651.

Hockett, Charles F. y Robert Asher, «The human revolution», *Current Anthropology* 5, 1964, 135–168.

Hockett, Charles F. y S. Altman, «A note on design features», en T. Sebeok (ed.), *Animal Communication*, Bloomington, IN, Indiana University of Oklahoma Press, 1968.

Homans, George C., «Anxiety and ritual: The theories of Malinowski and Raddcliffe Brown», *American Anthropologist* 43, 1941, 164–172.

Hooke, S. H., *Babylonian and Assyrian Religion*, Norman, OK, University of Oklahoma Press, 1963.

Hoopes, James (ed.), *Peirce on Signs: Writings on Semiotics*, Chapel Hill, NC, University of North Carolina Press, 1991.

Huxley, Julian, «The courtship habits of the great crested grebe (Podiceps cristatus) with an addition to the theory of sexual selection», *Proceedings of the Zoological Society of London*, 1914.

— «Introduction», en J. Huxley (pres.), *A Discussion of Ritualization of Behavior in Animals and Man*, Philosophical Transactions of the Royal Society of London, Series B, Biological Sciences 251 (772), 1966.

Idelsohn, A. Z., *Jewish Liturgy and its Development*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1932. Publicado después en Nueva York, Schocken Books, 1960.

Ingram, J., *The Saxon Chronicle with an English Translation and Notes, Critical and Explanatory*, Londres, Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown, 1823.

Jacobson, Thorkild, *The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion*, New Haven, Yale University Press, 1976.

Jacques, Elliot, *The Form of Time*, Londres, Heinemann, 1982.

Jakobson, Roman, «Shifters, verbal categories, and the Russian verb», en *Selected Writings*, vol. 2, *Word and Language*, La Haya, Mouton, 1957.

James, Charles W. (ed.), *Bedae Opera de Temporibus*, Cambridge, MA, The Medieval Society of America, 1943.

James, William, *The Meaning of Truth: A Sequel to Pragmatism*, Nueva York, Longmans, Green, and Co., 1909. Reimpr. 1914.

— *The Principles of Psychology*, vols. 1 y 2, Nueva York, Henry Holt and Co., 1890.

— *The Varieties of Religious Experience: A Study of Human Nature*, con una nueva intoducción de Reinhold Niebuhr, Collier Books, 1961. 1ª ed. en Longmans, Green and Co., 1902.

— *The Varieties of Religious Experience: A Study of Human Nature*, con introducción de Jaroslav Pelikan, Nueva York, Vintage Books, 1990.

Jorgensen, Joseph, *The Sun Dance Peligion: Power for the Powerless*, Chicago, Chicago University Press, 1972.

Kalmus, Hans (ed.), *Regulation and Control in Living Systems*, Londres, Wiley, 1967.

Kapferer, Bruce, «First class to Maradana: Secular drama in Sinhalese healing rites», en S. Moore y B. Myerhoff (eds.), *Secular Ritual*, Amsterdam, Van Gorcum, 1977.

Katz, Richard, *Boiling Energy: Community Healing among the Kalahari Kung*, Cambridge. MA, Harvard University Press, 1982.

Kelly, Raymond, *Etoro Social Structure*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1974.

— *Constructing Inequlity: The Fabrication of a Hierarchy of Virtue among the Etoro*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1983.

Kelly, Raymond y Roy A. Rappaport, «Function, generality and explanatory power: A commentary and response to Bergmann's arguments», *Michigan Discussions in Anthropology* 1, 1975, 24–44.

Kertzer, David I., *Ritual Politics and Power*, New Haven, Yale University Press, 1988.

Kirk, G. S., *Heraclitus: The Cosmic Fragments*, Cambridge, Cambridge University Press, 1954.

Kirk, William C. Jr., *Fire in the Cosmological Speculation of Heraclitus*, Minneapolis, Burgess Publishing Co., 1940.

Kittel, Gerhard, «Emet in Rabbinic Judaism», en G. Kittel (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 1, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1965.

Kleinknecht, H., «The logos in the Greek and Hellenistic world», en G. Kittel (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 4, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1967.

Kluckhohn, Clyde, «The philosophy of the Navaho Indians», en F. S. C. Northrup (ed.), *Ideological Differences and World Order*, New Haven, Yale University Press, 1949.

Kung, Hans, *Infallible? An Inquiry*, Garden City, NY, Doubleday, 1971.

— *Does God Exist? An Answer for Today*, trad. E. Quinn, Garden City, NY, Doubleday, 1980. [Trad. esp.: *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, Madrid, Cristiandad, 1980.]

Kuntz, Paul (ed.), *The Concept of Order*, Seattle, University of Washington Press for Grinnell College, 1968.

Lacey, T. A., «Sacraments (Christian, Western)», en J. Hastings (ed.). *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. 10. Edimburgo, T. y T. Clark, 1918.

La Fontaine, J. S., «Introduction», en J. La Fontaine (ed.), *The Interpretation of Ritual*, Londres, Tavistock, 1972.

Laitman, J. T., «The evolution of the hominid upper respiratory system and its implications for the origins of speech», en E. D. Grolier (ed.), *Glossogenetics: The Origin and Evolution of Language*, Proceedings of the International Transdisciplinary Symposium on Glossogenetics. Nueva York, Harwood Academic Publisher, 1981. Publicado por primera vez por la UNESCO, 1981.

Lane-Poole, Stanley, «Creed (Muhammadan)», en J. Hastings (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. 4, Edimburgo, T. & T. Clark, 1911.

Langer, Susanne K., *Feeling and Form: A Theory of Art*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1953.

Lappenberg, J. M., *A History of England under the Anglo-Saxon Kings*, trad. B. Thorpe, nueva edición revisada por E. C. Otte, vols. 1 y 2, Londres, George Bell and Sons, 1894.

Laughlin, Charles D., J. McManus, y E. D'Aquili, *Brain, Symbol and Experience*, Nueva York, Columbia University Press, 1990.

Leach, Edmund R., *Political Systems of Highland Burma: A Study of Hachim Social Structure*, Boston, Beacon Press, 1954.

— *Rethinking Anthropology*, Londres, Athlone, 1961.

— «Ritualization in man in relation to conceptual and social developements», en J. Huxley (recop.), *A Discussion of the Ritualization of Behavior in Animals and Man*, Transactions of the Royal Society of London, Series B, Biological Sciences 251 (772), 1966.

— «The influence of cultural context on non-verbal communication in man», en R. Hinde (ed.), *Non-Verbal Communication*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.

Leon-Portilla, Miguel, *Aztec Thought and Culture: A Study of The Ancient Nahuatl Mind*,. trad. J. E. Davis, Norman, OK, University of Oklahoma Press, 1963.

Leslau, Wolf, *Falasha Anthology: The Black Jews of Ethiopia*, Nueva York, Schocken Books, 1951.

Lévi-Strauss, Claude, «Social structure», en A. Kroeber (dir.), *Anthropology Today*, Chicago, Chicago University Press, 1953.

— «The Structural study of myth», en *Structural Anthropology*, Nueva York, Basic Books, 1963. [Trad. esp.: *Antropología estructural*, Barcelona, Altaya, 1994.]
— *The Savage Mind*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1966. [Trad. esp.: *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1972.]
— *The Naked Man*, Nueva York, Harper and Row, 1981.
Levy, Robert, *Tahitians: Mind and Experience in the Society Islands*. Chicago, Chicago University Press, 1973.
— *Mesocosm: Hinduism and the Organization of a Traditional Newar City in Nepal*, con la colaboración de C. Raj Rajopadhyaya, Berkeley, University of California Press, 1990.
Lewis, C. T., *An Elementary Latin Dictionary*, Oxford University Press, 1891.
Lewis, Gilbert, *Day of Shining Red: An Essay on Understanding Ritual*, Nueva York, Cambridge University Press, 1980.
Lex, Barbara, «The neorobiology of ritual trance», en E. d'Aquili, C. Laughlin, y J. Mc Manus (eds.), *The Spectrum of Ritual*, Nueva York, Columbia University Press, 1979.
Lichteim, Miriam, *Ancient Egyptian Literature. Volume One: The Old and Middle Kingdoms*, Berkeley, University of California Press, 1971.
LiPuma, Edward, «The Terms of change: Linguistic mediation and reaffiliation among the Maring», *Journal of the Polynesian Society* 99, 1990, 93–121.
Lommel, Herman, *Die Religion Zarathustras nach dem Aresta Dargestellt*, Tubinga, J. C. B. Mohr, 1930.
Lyons, J., «Human language», en R. Hinde (ed.), *Non-Verbal Communication*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.
MacDonell, A. A., «Literature (Buddhist)», en J. Hastings (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. 8, Edimburgo, T. y T. Clark, 1915.
Macfarlane, Alan, «The root of all evil», en D. Parkin (ed.), *The Anthropology of Evil*, Oxford, Basil Blackwell, 1985.
MacKenzie, J. S., «Eternity», en J. Hastings (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. 5, Edimburgo, T. & T. Clark, 1912.
Malinowksi, Bronislaw, *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagos of Melanesian New Guinea*, 1922. Reimpr., Nueva York, E. D. Dutton, 1961. [Trad. esp.: *Los argonautas del Pacífico Occidental*, Barcelona, Altaya, 2000.]

— *Coral Gardens and their Magic*, 1935. Reimpr., Bloomington, IN, University of Indiana Press, 1965.

Manheim, Ralph, «Translator's note», en M. Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, New Haven, Yale University Press, 1959.

Margoliuth, G., «Sabbath (Muhammadan)», en J. Hastings (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. 10, Edimburgo, T. & T. Clark, 1918.

Marshall, J. C., «The biology of communication in man and animals», en J. Marshall (ed.), *New Horizons in Linguistics*, Harmondsworth, Penguin, 1970.

Maruyama, Magoroh, «The second cybernetics», *American Scientist*, 1955.

Marx, Karl, «Religion and authority», en F. Bender (ed.), *Karl Marx: The Essential Writings*, Nueva York, Harper, 1972. Publicado originalmente como *The Leading Article in no. 179 of the Kolnische Zeitung: Religion, Free Press, and Philosophy*, Rheinische Zeitung, 1842.

— «Contribution to the critique of Hegel's philosophy of right: Introduction», en *Karl Marx and Friedrich Engels on Religion*, 1844. Nueva York, Schocken, 1964.

Masani, Rustom, *Zoroastrianism: The Religion of the Good Life*, Nueva York, Macmillan, 1968. 1ª ed., 1938.

Mauss, Marcel, *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*, trad. Ian Cunnison, Londres, Cohen and West, 1954.

McKelway, Alexander J., *The Systematic Theology of Paul Tillich: A Review and Analysis*, Richmond, John Knox Press, 1964.

McKenzie, John L., *The Roman Catholic Church*, Nueva York, Holt, Reinhart, and Winston, 1969.

MacKeon, Richard (ed.), *The Basic Works of Aristotle*, Nueva York, Random House, 1941.

MacLuhan, Marshall y Q. Fiore, *The Medium is the Massage*, Nueva York, Random House, 1967.

Meggit, M. J., *The Desert People: A Study of the Walbiri Aborigines of Central Australia*, Chicago, Chicago University Press, 1965a.

— *The Lineage System of the Mae Enga of New Guinea*, Edimburgo, Oliver and Boyd, 1965b.

— *Gadjari among the Walbiri Aborigines of Central Australia, The Oceania Monographs*, núm. 14, Sydney, s.d.

Miller, James, «Living systems: Basic concepts», *Behavioral Science* 10, 1965, 193-257.

Miller, John H., *Fundamentals of the Liturgy*. Notre Dame, IN, Fides Publishing Co., 1959.

Milne, L. A. *Kinematic Relativity*, Oxford, Clarendon Press, 1948.

Mitchell, Robert W. y Nicholas S. Thompson (eds.), *Deception: Perspectives on Human and Non-Human Deceit*, State University of New York Press, 1986.

Moerenhaut, Jacques-Antoine, *Voyages aux Iles du Grand Ocean*, 2 vols., París, A. Bertrand, 1837.

Molina, Alonso de, *Vocabulario en lengua Castellana y Mexicana*, 1571. Edición facsímil, Coleccion de Incunables Americanos, vol. 4, Madrid, 1944.

Montague-Smith, Patrick W., *The Royal Line of Succession*, Londres, Pitkin, 1972.

Mooney, James, *The Ghost Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890*, Part Two of the Fourteenth Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution, 1892–1893, Washington, Government Printing Office, 1896. Reedición abreviada, con una introducción de A. Wallace, Phoenix Books, 1965.

Moore, John M., *Theories of Religious Experience With Special Reference to James, Otto and Bergson*, Nueva York, Round Table Press, 1938.

Moore, Omar Khayam, «Divination: A new perspective», *American Anthropologist* 59, 1955, 64–74.

Moore, Sally Falk y Barbara Myerhoff (eds.), *Secular Ritual*, Amsterdam, Van Gorcum, 1977.

Morgan, Lloyd, *Animal Behavior*, 1900. Reimpr., Nueva York, Johnson Reprint Corp., 1970.

Morris, Desmond, *Bodywatching: A Field Guide to the Human Species*, Londres, Guild, 1986.

Munn, Nancy D., *Walbiri Iconography: Graphic Representations and Cultural Symbolism in a Central Australian Society*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1973.

Myerhoff, Barbara, «We don't wrap herring in a printed page», en S. Moore y B. Myerhoff (eds.), *Secular Ritual*, Amsterdam, Van Gorcum, 1977.

Nagel, Ernst, *The Structure of Science*, Nueva York, Harcourt, Brace, and World, 1961. [Trad. esp.: *La estructura de la ciencia: problemas de la lógica de la investigación científica*, Barcelona, Paidós, 1989.]

Needham, Joseph, «Time and knowledge in China and the West», en J. T. Frazer (ed.), *The Voices of Time*, Nueva York, George Brazilier, 1966.

— *Belief, Language, and Experience*, Oxford, Basil Blackwell, 1972.

Norbeck, Edward, «African rituals of conflict», *American Anthropologist* 65, 1963, 1254–1279.

O'Doherty, E. Fehean, «Ritual as a second order language», Paper prepared for Burg-Wartenstein Conference, núm. 59, *Ritual and Reconciliation*, M. C. Bateson y M. Mead (recop.), Nueva York, Wenner-Gren Foundation, 1973.

Odum, Eugene, *Fundamentals of Ecology*, 2.ª ed., en colaboración con H. T. Odum, Filadelfia, Saunders, 1953.

Oliver, Douglas, *A Salomon Island Society*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1955.

— *Ancient Tahitian Society*, vols. 1–3, Honolulú, University of Hawaii Press, 1974.

Orlin, Louis L., «Athens and Persia ca. 507 B.C., A neglected perspective», en L. Orlin (ed.), *Michigan Oriental Studies in Honor of George G. Cameron*, Ann Arbor, MI, Dept. of Near Eastern Studies, University of Michigan, 1976.

Ornstein, Robert E., *On the Experience of Time*, Baltimore, Penguin, 1969.

Ortiz, Alfonso, *The Tewa World: Space, Time, Being, and Becoming in a Pueblo Society*, Chicago, Chicago University Press, 1969.

Ortner, Sherry, «On key symbols», *American Anthropologist* 75, 1338–1346.

Otto, Rudolph, *Naturalism and Religion*, trad. J. Thomson y M. Thomson, Londres, Williams and Norgate, 1907. 1ª ed. publicada como *Naturalische und Religiose Weltansicht*, Tubinga, J. C. B. Mohr, 1904.

— *The Idea of the Holy*, trad. J. Harvey, Oxford, Oxford University Press, 1923. Publicado originalmente como *Das Heilige*, Gotha, Leopold Klotz, 1917.

— *The Philosophy of Religion based on Kant and Fries*, trad. E. Dicker, Londres, William and Norgate, 1931. Publicado originalmente como *Kantisch-Friesische Religionphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie*, Tubinga, J. C. B. Mohr, 1909.

The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational, 2.ª ed., trad. J. Harvey, 1950.

Pablo VI, papa, *On Human Life*, encíclica papal, El Vaticano, 1969. [Trad. esp.: *Humanae Vitae*, Zamora, Monte Casino, s. a.]

Powers, William K., *Oglala Religion*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1975.

Palmer, L. M., *Vico, Giambattista. On the Most Ancient Wisdom of the Italians. Unearthed from the Origins of the Latin Language Including the Disputation with the Giornale de Litterati d'Italia*, trad., introducción y notas, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1988.

Parkin, David (ed.), *The Anthropology of Evil*, Oxford, Basil Blackwell, 1985.

Parsons, Edmund, *Time Devoured*, Londres, George Allen and Unwin, 1964.

Parson, R. G., «Sacraments (Christian, Eastern)», en J. Hastings (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. 10, Edimburgo, T. & T. Clark, 1918.

Partridge, Eric, *Origins: A Short Etymological Dictionary of Modern English*, Nueva York, Greenwhich House, 1958.

Pattee, Howard H. (ed.), *Hierarchy Theory: The Challenge of Complex Systems*, Nueva York, George Brazillier, 1973.

Paul, Robert A., «The Sherpa temple as a model of the psyche», *American Ethnologist* 3, 1976, 131–146.

Peirce, Charles S., *The Collected Papers of Charles Sanders Pierce*. C. Hartshorne y P. Weiss (eds.), Cambridge, MA, Harvard University Press, 1960.

Peters, Edward (ed.), *Heresy and Authority in medieval Europe*, Documents in Translation, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1980.

Petrie, W. M. F., «Cosmogony and cosmology (Egyptian)», en J. Hastings (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. 4, Edimburgo, T. & T. Clark, 1911.

— «Egyptian religion», en J. Hastings (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. 5, Edimburgo, T. & T. Clark, 1912.

Pettitt, George, *Primitive Education in North America*, University of California Publications in Archaeology and Anthropology, vol. 43, Berkeley, University of California, 1946.

Piaget, Jean, *Structuralism*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1971. [Trad. esp.: *El estructuralismo*, Barcelona, Orbis, 1986.]

Piddocke, S., «The Potlach system of the Southern Kwakiutl: A New Perspective», *Southwestern Journal of Anthropology* 21, 1965, 244–264.

Pitcher, George (ed.), *Thruth*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall, 1964.

Pond, Gideon H., *Dakota Superstitions*, Collections of the Minnesota Historical Society, vol. 2, 1866. Reimpr., 1989.

Pope, Marvin H., Introduction, Job, *The Anchor Bible*, Garden City, NY, Doubleday, 1965.

Quell, Gotfried, «The word emet», en G. Kittel (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1965.

Radcliffe-Brown, A. R., *The Andaman Islanders*, Glencoe, The Free Press, 1964. 1ª ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1922.

Radhakrishnan, Sarvepalli y Charles A. Moore, *A Source Book in Indian Philosophy*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1957.

Radin, Paul, *The Winnebago Tribe*, Washington Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution Thirty-seventh Annual Report, 1923. Reimpr., Lincoln, NB, University of Nebraska Press.

Rappaport, Roy A., «Sanctity and Adaptation», Paper prepared for Wenner-Gren Conference on the Moral and Aesthetic Structure of Adaptation, 1969, reimpr. en *Io*, 1970, 46–47.

— «Nature, culture, and ecological anthropology», en H. Shapiro (ed.), *Man, Culture and Society*, 2.ª ed., Nueva York, Oxford University Press, 1971a.

— «The sacred in human evolution», *Annual Review of Ecology and Systematics* 2, 1971b, 23-44.

— «Ritual, sanctity, and cybernetics», *American Anthropologist* 73, 1971c, 59–76.

— «Adaptation and maladaptation in social systems», en I. Hill (ed.), *The Ethical Basis of Economic Freedom*, Chapel Hill, NC, American Viewpoint, 1976a.

— «Liturgies and lies», *International Yearbook for the Sociology of Knowledge and Religion* 10, 1976b, 75-104.

— «Maladaptation in social systems», en J. Friedman y M. Rowlands (eds.), *The Evolution of Social Systems*, Londres, Duckworth, 1977.

— *Ecology, Meaning, and Religion*, Richmond CA, North Atlantic Books, 1979.

— «On cognized models», en Rappaport, 1979.
— «Sanctity and lies in evolution», en Rappaport, 1979.
— «Adaptive structure and its disorders», en Rappaport, 1979.
— «The obvious aspects of ritual», en Rappaport, 1979.
— *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*, 2.ª ed., New Haven, Yale University Press, 1984. 1ª ed., 1968. [Trad. esp.: *Cerdos para los antepasados: ritual en la ecología de un pueblo de Nueva Guinea*, Madrid, Siglo XXI, 1987.]
— «Ritual, time, and eternity», *Zygon* 27, 1992, 5–30.
— «The anthropology of trouble», *American Anthropologist* 95(2), 1993.
— «Disorders of our own», en S. Forman (ed.), *Diagnosing America*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1994.
Read, Kenneth, *The High Valley*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1965.
Reeves, C. M., *An Introduction to the Logical Design of Digital Circuits*, Nueva York, Cambridge University Press, 1972.
Reichard, G., *Prayer: The Compulsive Word*. American Ethnological Society Monograph, núm. 7, Seattle, Washington University Press, 1944.
— *Navaho Religion: A Study of Symbolism*, Nueva York, Bollingein Foundation, 1950.
Roheim, Geza, *The Eternal Ones of the Dream. A Psychoanalytic Interpretation of Australian Myth and Ritual*, Nueva York, International Universities Press, 1945.
Romanes, G. J., *Animal Intelligence*, Washington, University Publications of America, 1977. 1ª ed., 1883.
Romer, Alfred S., *Man and the Vertebrates*, vols. 1 y 2, Londres, Penguin, 1954. 1ª ed., 1933.
Ruppell, Von G., «A "lie" as a directed message of the Arctic Fox (Alopex lagopus L.)», en R. Mitchell y N. Thompson (eds.), *Deception*, State University of New York Press, 1986.
Sahlins, Marshall, *Social Stratification in Polynesia*, American Ethnological Society Monograph, University of Washington Press, 1958.
Schechner, Richard, *Between Theatre and Anthropology*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1985.
Scholem, Gershom, *On the Kabbalah and Its Symbolism*, trad. R. Manheim, Nueva York, Schocken Books, 1969. [Trad. esp.: *La cábala y su simbolismo*, Madrid, Siglo XXI, 1978.]

Searle, J., *Speech Acts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969. [Trad. esp.: *Actos de habla*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1992.]

Sebeok, T., «Coding in the evolution of signalling behavior», *Behavioral Science* 7, 1962, 430–442.

— «Animal communication», *Science* 147, 1965, 1006–1014.

— *Animal Communication: Techniques of Study and Results of Research*, Bloomington, IN, Indiana University Press, 1968.

Shannon, Claude y Warren Weaver, *The Mathematical Theory of Communication*, Urbana, IL, University of Illinois Press, 1949.

Shepartz, Lynn, «Language and modern human origins», *Yearbook of Physical Anthropology* 36, 1993, 91–126.

Shipley, Joseph, *Dictionary of Word origins*, Totowa, NJ, Littlefield, Adams and Co., 1945. Reimpr., 1979.

Silverstein, Michael, «Shifters, linguistic categories, and cultural description», en K. Basso y H. Selby (eds.), *Meaning in Anthropology*, Albuquerque, NM, University of New Mexico Press, 1976.

Simmel, Georg, *The Philosophy of Money*, 1950. Publicado originalmente como *Philosophie des Geldes*, Leipzig, 1900. [Trad. esp.: *La filosofía del dinero*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1977.]

Simon, Herbert, *The Sciences of the Artificial*, Cambridge, MA, MIT Press, 1969.

— «The organization of complex systems», en H. H. Pattee (ed.), *Hierarchy Theory: The Challenge of Complex Systems*, Nueva York, George Brazilier, 1973.

Simpson, Otto von, *The Gothic Cathedral: Origins of Gothic Architecture and the Medieval Concept of Order*, 2.ª ed., Nueva York, Harper and Row, 1964.

Singer, Milton, *Traditional India: Structure and Change*, Philadelphia, American Folklore Society, 1959.

Skorupski, John, *Symbol and Theory: A Philosophical Study of theories of Religion in Social Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

Slobodkin, L. y A. Rapoport, «An optimal strategy of evolution», *Quarterly Review of Biology* 49, 1974, 181–200.

Smith, Gerard, *The Truth That Frees*, The Aquinas Lecture 1956, Milwaukee, WI, Marquette University Press, 1956.

Smith, Jonathan Z., *To Take Place: Toward a Theory in Ritual,* Chicago, University of Chicago Press, 1987.

Soebardi, «Calendrical traditions in Indonesia», *Madjalah Ilmu-ilmu Sastra Indonesia* 3(1), 1965, 49-61.

Soloveitchik, Rabbi Joseph B., *Halakhic Man,* Filadelfia, The Jewish Publication Society of America, 1983.

Speiser, E. A. (ed. y trad.), «Genesis: Introduction, translation and notes», *The Anchor Bible,* Garden City, NY, Doubleday, 1964.

Spiro, Melford, *Buddhism and Society: A Great Tradition and its Burmese Vicissitudes,* Nueva York, Evanston y Londres, Harper and Row, 1970.

Stanner, William E. H., «The Dreaming», en T. A. G. Hungerford (ed.), *Australian Signpost,* Melbourne, F. W. Chesire, 1956. Reed. en W. Lessa y E. Vogt (eds.), *Reader in Comparative Religion,* 2.ª ed., 1965.

— *On Aboriginal Religion,* The Oceania Monographs, núm. 11, Sydney, s. a.

Strathern, Andrew, «"Noman": Representations of identity in Mount Hagen», en L. Holy y M. Stuchlik (eds.), *The Structure of Folk Models,* ASA Monograph, núm. 20, Londres, Academic Press, 1987.

Stritzower, Shiffra, *The Children of Israel: The Beni Israel of Bombay,* Oxford, Basil Blackwell, 1971.

Suttles, Wayne, «Affinal ties: subsistence and prestige among the coast Salish», *American Anthropologist* 62, 1960, 296-305.

Tambiah, Stanley J., «The magical power of word», *Man* 3, 1968, 175-208.

— «Form and meaning of magical acts: A point of view», en R. Horton y R. Finnegan (eds.), *Modes of Thouhgt: Essays on Thinking in Western and Non-western Societies,* Londres, Faber & Faber, 1973.

— «A performative approach to ritual», en S. Tambiah, *Culture, Thought and Social Action: An Anthropological Perspective,* 1985. Publicado por primera vez en *Proceedings of the British Academy* 65 (198), 1979.

Teit, James, «The Thompson Indians of British Columbia», *Memoirs of the American Museum of Natural History* 2, 1906, 163-392.

Thomas, Lewis, *The Lives of a Cell,* Nueva York, Viking Press, 1974.

Thomas, Owen, *Metaphor and Related Subjects,* Bloomington, NY, Random House, 1969.

Thorpe, W. H., «The comparison of vocal communication in animal and man», en R. Hinde (ed.), *Non-verbal Communication,* Cambridge, Cambridge University Press, 1968.

— *Duetting and Antiphoned Song in Birds; its Extent and Significance,* Leiden, E. J. Brill, 1972.

Tillich, Paul, *Systematic Theology,* vol. 1, Chicago, University of Chicago Press, 1951.

— *The Dynamics of Faith,* Nueva York, Harper and Row, 1957.

Tinbergen, N., «Behavior and natural selection», en J. Moore (ed.), *Ideas in Modern Biology,* 1964a.

— «The evolution of signalling devices», en W. Etkin (ed.), *Social Behavior and Organization among the Vertebrates,* Chicago, University of Chicago Press, 1964b.

Titiev, Mischa, *Old Oraibi: A Study of Hopi Indians in the Third Mesa,* Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, vol. 22, núm. 1, 1944.

Toulmin, Stephen, *The Return to Cosmology: Postmodern Science and the Theology of Nature,* Berkeley, University of California Press, 1982.

Tuchman, Barbara, *A Distant Mirror, The Calamitous 14th Century,* Nueva York, Alfred A. Knopf, 1978.

Tumarkin, Nina, *Lenin Lives! The Lenin Cult in Soviet Russia,* Cambridge, MA, Harvard University Press, 1983.

Turner, Victor, «Symbols in Ndembu ritual», en M. Gluckman y E. Devons (eds.), *Closed Systems and Open Minds: The Limits of Naivete in Social Anthropology,* Chicago, Aldine, 1964. Reimpr. en Turner, 1967.

— *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual,* Ithaca, NY, Cornell University Press, 1967.

— *The Ritual Process,* Chicago, Aldine, 1969.

— «Symbols in African ritual», *Science* 179, 1973, 1100-1105.

Turner, Victor y Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives,* Nueva York, Columbia University Press, 1978.

Ullman, Walter, *Medieval Political Thought,* Harmondsworth, Penguin, 1975.

Valeri, Valerio, *Kingship and Sacrifice: Ritual and Society in Ancient Hawaii*, trad. P. Wissing, Chicago, University of Chicago Press, 1985.

Van Baal, J., *Dema: Description and Analysis of Marind-Anim Culture*, con la colaboración del padre J. Verschoern, La Haya, Martinus Nijhoff, 1966.

— *Symbols for Communications: An Introduction to the Anthropological Study of Religion*, Assen, Van Gorcum, 1971.

Van Gennep, Arnold, *The Rites of Passage*, trad. M. Vizedom y G. Caffee, introd. S. Kimball, Chicago, Chicago University Press, 1960. 1ª ed., 1909.

Van Lawick-Goodall, Jane, *In the Shadow of Man*, Londres, Collins, 1971.

Vayda, Andrew P., A. Leeds, y D. Smith, «The place of pigs in Melanesian subsistence», en V. Garfield (ed.), *Proceedings of the American Ethinological Society*, Seattle, University of Washington Press, 1961.

Vayda, Andrew P. y Bonnie McKay, «New directions in ecology and ecological anthropology», *Annual Review of Anthropology* 4, 1975, 293–306.

Vickers, Geoffrey, *Value Systems and Social Process*, Nueva York, Basic Books, 1965.

Vico, Giambattista, *On the Study of Methods of Our Time*, 1709, trad. Elio Gianrurco, Nueva York, Bobbs-Merrill Library of Liberal Arts, 1965.

— *On the Most Ancient Wisdom of the Italians. Unearthed from the Origins of the Latin Language. Including the Disputation with the Giornale de Letterati d'Italia*, 1710, trad. con introducción y notas de L. Palmer, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1988.

— *The New Science of Giambattista Vico*, 1744, trad. íntegra de la 3ª ed. con el añadido de «Practice of the New Science», trad. T. Bergin y M. Fisch, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1968.

Waddington, C. H., *The Ethical Animal*, Nueva York, Athanaeum, 1961.

Walker, J. R., *The Sun Dance and Other Ceremonies of the Teton Dakota*, Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, núm. 16 pt. 1, 1917.

— *Lakota Belief and Ritual*, ed. de R. DeMallie y E. Jahner, Lincoln, NE, University of Nebraska Press, 1980.

Wallace, Anthony F.C., «Revitalization movements», *American Anthropologist* 58, 1956, 264–281.

— *Religion: An Anthropological View*, Nueva York, Random House, 1966.

— *The Death and Rebirth of the Seneca*, Nueva York, Random House, 1972.

Wallace-Hadrill, J. M., *Early German Kingship in England and on the Continent*, Oxford, Oxford University Press, 1971.

Warner, W. L., *A Black Civilization: A Social Study of an Austalian Tribe*, Nueva York, Harper and Row, 1937.

Weber, Max, *The Sociology of Religion*, trad. E. Fischoff, con introducción de T. Parsons, Boston, Beacon Press, 1963. [Trad. esp.: *Sociología de la religión*, Madrid, Istmo, 1997.]

Welsford, Enid, «Sun, moon, and stars (Teutonic and Balto-Slavic)», en J. Hastings (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. 12, Edimburgo, T. & T. Clark, 1921.

Wensinck, A. J. L., «The Semitic new year and the origin of Eschatology», *Acta Orientalia* 1, 1923, 158–199.

White, Alan R., *Truth*, Londres, Macmillan, 1971.

White, Leslie, *The Science of Culture*, Nueva York, Farrar Strauss, 1949. [Trad. esp.: *La ciencia de la cultura: un estudio sobre el hombre y la civilización*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1988.]

— *The Pueblo of Sia, New Mexico*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology Bulletin, núm. 184, Washington, US Government Printing Office, 1962.

White, Lynn Jr., «The historical roots of our ecological crisis», *Science* 155, 1967, 1203–1207.

Whitehead, Alfred N., *Science and the Modern World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1927.

— *Symbolism*, Nueva York, G. P. Putnam, 1927. [Trad. esp.: *El simbolismo, su significado y efecto*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1969.]

Whitehead, Alfred N. y B. Russell, *Principia Mathematica*, vols. 1–3, Cambridge, Cambridge University Press, 1910-1913.

Whitrow, G. J., *The Nature of Time*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1972.

Wiedemann, A., «Incarnatio (Egyptian)», en J. Hastings (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. 7, Edimburgo, T. & T. Clark, 1914.

Wilden, A., *System and Structure: Essays in Communication and Exchange,* Londres, Tavistock, 1972.

Williams, F. E., «The Vailala Maddness and the Destruction of Native Ceremonies in the Gulf Division», *Papuan Anthropology Reports,* núm. 4, Port Moresby, 1923.

Wilson, John A., *The Culture of Ancient Egypt,* Chicago, University of Chicago Press, 1951.

Windfuhr, Gernot L., «Vohu Manah, A Key to the Zoroastrian World-Formula», en L. Orlin (ed.), *Michigan Oriental Studies in Honor of George Cameron,* Ann Arbor, MI, University of Michigan, Dept. of Near Eastern Studies, 1976.

Witherspoon, Gary, *Language and Art in the Navaho Universe,* Ann Arbor, MI, University of Michigan Press, 1977.

Wolpoff, Milford, *Paleoanthropology,* Nueva York, McGraw Hill, 1980.

Worsley, P. J., *The Trumpet Shall Sound: A Study of «Cargo» Cults in Melanesia,* Londres, MacGibbon & Kee, 1957.

Worster, Donald, *The Wealth of Nature: Environmental History and the Ecological Imagination,* Nueva York, Oxford University Press, 1993.

Wynne-Edwards, V. C., *Animal Deception in Relation to Social Behavior,* Edimburgo, Oliver and Boyd, 1962.

Yengoyan, Aram, «Ritual and Exchange in Aboriginal Australia: An Adaptive Interpretation of Male initiation Rites», en E. Wilmsen (ed.), *Social Exchange and Interaction. Anthropological Papers of the Museum of Anthropology,* University of Michigan, núm. 46, 1972.

— «Structure, event, and ecology in aboriginal Australia», en N. Peterson (ed.), *Tribes and Boundaries in Australia,* Camberra, Australian Institute of Aboriginal Studies, 1976.

— «Cultural forms and a theory of constraints», en A. Becker y A. Yengoyan (eds.), *The Imagination of Reality: Essays on Southeast Asian Coherence Systems,* Norwood, NJ, ABLEX Publishing Corp., 1979.

Young, Michael, *Fighting with Food: Leadership, Values, and Social Control in a Massim Society,* Cambridge, Cambridge University Press, 1971.

Zaehner, R. C., *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism,* Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1961.

Índice analítico

Abrahams, I., 279, 412
Abrahams, R., 69, 70, 76, 87, 381
Adler, M., 296–297
Esquilo, 79
Altman, S., 40
Aranda, pueblo, 221
Arioi, agrupación de las Islas de la Sociedad, 69
Aristóteles, 79, 260, 413
Ascher, R., 413
Attwater, D., 240–241
Agustín de Hipona, san, 40, 228, 251
Austin, J. L., 32, 52, 91, 94, 103, 177
Axon, W. E. A., 441

Babcock, B., 365, 375
Baikie, J., 494
Bateson, G., 29, 77, 94, 117, 170-171
Bateson, M. C., 61, 224
Becker, J., 263
Beda el Venerable, 471, 474, 477
Bell, C., 57, 62
Benito, san, 292
Beni-Israel de la India, 468
Bergin, T. G., 52
Bergson, H., 436–437, 400
Berlin, I., 52
Bettleheim, B., 221
Bickerton, D., 24, 25
Bierstadt, R., 614
Blest, A. D., 57
Bligh, capitán William, 69
Bloch, M., 61–62, 92, 127, 183, 191, 224, 426
Bochenski, J., 409–412, 418
Bok, S., 40
Bourdieu, P., 428, 430
Bourguignon, E., 327
Boyce, M., 501
Brenner, C., 157, 158
Brown, J. E., 70, 219, 392–393, 420–421, 504
Brown, N. W., 203, 455, 501
Bruner, J., 401
Buber, M., 40, 333, 450, 403, 417, 611, 617–618
Buchbinder, G., 340, 344
Buchler, J., 24, 99, 105, 106, 112, 114
Buda, 466, 467,469, 471
Budge, E. A. W., 493, 494
Bullough, S., 292
Bultmann, R., 488
Burks, Arthur, 96n, 99, 106
Burns, I. F., 234

Calverly, E. E., 466–467
Campbell, J., 173, 221, 363
Carleton, J. G., 192
Carnoy, A. V., 499, 500
Carrington, R. S., 372

Catlin, G., 422
Chadwick, H. M., 472
Chamula, pueblo, 306-308
Chaney, W. A., 282, 474, 476, 435
Chapple, E. D., 328
Cristo, Jesús, 240
Codere, H., 137
Coolidge, Calvin, 609, 626
Corballis, M. C., 26n
Concilio de Nicea (325 a C.), 281
Concilio de Trento, 228
Crane, J., 57
Croon, J. H., 85
Cullen, J. M., 57, 92–93
Curran, C., 606–607
Cipriano, san, 228–229
Dakota, pueblo de, 420
Daniel, E. V., 374
d'Aquili, E., 175, 293-294, 325–327, 329
de Rougemont, D., 617
de Vaux, R., 471
Debrunner, A., 484
Descartes, René, 51, 628
Deshpande, M., 399
Dobson, R. B., 435
Dorsey, J. O., 219
Douglas, M., 189, 316, 354, 616
Duchesne-Guillemin, J., 202, 498, 499
Ducker, P. 137
Duncan, Isadora, 386
Durhin, 27n
Durkheim, Emile, 251–257, 291, 399, 464
Durocher, L., 433
Daiak, pueblo, 264
Dyirbal, caso, 116
Eliade, M., 155, 204, 260, 304–305, 331, 333
Ellis, W., 69
Eorcenberto, rey de Kent, 475
Erikson, E., 56, 173, 390
Etkin, W., 57
Etoro, pueblo, 607
Evans-Pritchard, E. E., 222, 240, 612

Falasha, pueblo de Etiopía. 468
Feeley-Harnick, G., 613
Fenichel, O., 375
Fernández, J., 91, 211. 221, 352
Figan (chimpancé), 42–45, 101
Finkelstein, L., 467
Finnegan, R., 91, 94, 181, 212
Fiore, Q., 75
Firth, R., 57, 75–76, 87, 221
Fisch, M. H., 52
Ford, R. I., 283
Fortes, M., 88, 94–95
Fortescue, A., 462,
Frake, C., 194, 358
Frankfort, H., 233, 494, 495
Frazer, J. T., 256
Freedman, D. N.. 420, 471
Freud, S., 54, 296, 301, 400, 447
Frisancho, R., 420
Frost, Robert, 220

Gadjari, pueblo, 234, 309-311
Gahuku-Gama, pueblo, 84
Gardiner, A. H., 495
Geertz, C., 197, 262–265, 465
Jorge III, rey de Inglaterra, 435
Glazebrook, M. G., 279–280
Gluckman, M. & M., 75, 80, 81, 197, 381
Goffman, E., 57, 65
Goldman, S., 160
Goodenough, E. R., 173
Goodenough, habitantes de las islas, 101, 137, 138, 142
Goodman, F., 329
Goody, E., 57

Goody, J. 57, 88, 480
Gossen, G., 306
Gould, R. A., 510
Gregorio Magno, papa, 282, 468, 474
Griaule, M., 240
Grim, P., 50
Grimes, R., 57

Hall, E. T., 259
Hall, R., 423
Hallo, W. W., 74
Handsome Lake (profeta de los indios sénecas), 469
Harlow, H. E., 428
Harrison, Jane, 79, 88, 204, 206
Hawking, S. W., 335
Heidegger, M., 485, 486, 487, 488, 491
Heidel, A., 231
Heidiger, H., 44
Heisenberg, principio de, 628
Heráclito, 400, 486, 512, 634
Herdt, G., 371, 372
Hesíodo, 234
Hinde, R., 57
Hipólito, 187
Hobbes, Thomas, 40
Hockett, C. F., 40, 413
Homans, G. C., 86
Hooke, S. H., 231
Hoopes, J., 372
Hopi, pueblo, 305
Huxley, A., 383–384
Huxley, J., 57

Idelsohn, A. Z., 96, 462, 468, 470
Isidoro de Sevilla, 443
Jacobson, T., 74
Jacques, E., 256
Jakobson, R., 99, 115
James, William, 58, 369, 374–377, 383, 400, 610
Jones, A. H. M., 281, 472
Jorgensen, J., 70

Kalmus, H., 422
Kapferer, B., 59, 59n, 60, 69, 78
Katz, R., 291
Kernan, 194
Kertzer, D. I., 57,
Jomeini, ayatolá, 435

Kirk, G. S., 347, 348, 351, 380
Kittel, G., 419
Kleinknecht, H., 373, 461, 485, 586, 487, 491, 634
Kluckhohn, C., 393, 507
Kung, Hans, 52, 606, 607, 621

La Fontaine, J. S., 57, 65, 203
Lacey, T. A., 299
Dakota, pueblo, 448
Lane-Poole, S., 392
Langer, S. K., 121, 385–386
Lappenberg, J. M., 475
Laughlin, C. D., 175, 293, 326–327, 330
Leach, E. R., 57, 64, 74, 195, 196-197
Leon-Portilla, M., 424, 426
Leslau, W., 468
Lévi-Strauss, C., 62, 83, 273, 277
Levy, R., 146, 429, 431
Lewis, C. T., 406
Lewis, G., 372
Lex, B., 175, 293, 327, 329
Lichtheim, M., 356
Lipuma, E., 198
Lommel, H., 357

MacDonnel, A. A., 467
McKay, B., 420
McKelway, A. J., 403
MacKenzie, J. S., 260, 291

McKeon, R., 79, 260
McLuhan, M., 75
McManus, J., 293, 326
Malinowski, B., 92
Mammandabari, pueblo, 236, 245, 309
Margoliouth, G., 280–281
Maring, pueblo, 73, 98, 102, 123–124, 150–151, 198, 343–345
Maruyama, M., 453
Marx, K., 400, 616
Masani, R., 498, 499, 500, 501
Meggitt, M. J., 198, 235, 291, 309, 371, 405
Meyerhoff, B., 57, 58, 62
Miller, J., 175, 280, 392, 462, 468, 422
Milne, L. A., 258
Moglia, Peter, 228
Mahoma, profeta, 469
Molina, A. de, 424
Moore, C., 501
Moore, J. M., 374, 375, 385, 401
Moore, S., 57, 58, 62
Munn, N. D., 68
Murimbata, pueblo, 510
Murngin, pueblo, 234

Nahuatl, pueblo, 424–425
Navajo, pueblo, 236–238, 241, 393, 460, 508–510
Ndembu, pueblo, 148, 315, 340
Needham, J., 184, 260
Needham, R., 254
Niasese, pueblo, 264
Nietzsche, F., 231
Nirvana, 334
Norbeck, E., 381
Polo Norte , 107, 109–110
Nuer, pueblo, 240, 267, 321, 612

O'Connell, J. B., 462
O'Doherty, E. F., 94, 177, 185
Ogotemmeli (teólogo Dogon), 240
Oliver, D., 101, 141, 433–434
Orlin, L. L., 202, 357, 358, 498, 500
Ornstein, R. E., 256, 259, 321
Ortiz, A., 69, 87, 283, 287, 306
Ortner, S., 351, 363, 420
Osage, pueblo, 421
Otto, R., 316, 377–379, 385, 395

Palmer, L. M., 50,
Papúa-Nueva Guinea, 607
Parsons, E., 256, 258
Parsons, R. G., 228
Partridge, E., 56, 79
Pattee, H. H., 422
Pablo VI, papa, 433, 606
Peirce, C. S., 58, 99–100, 372–373
Peters, E., 456
Petrie, W. M. F., 233, 496
Pettitt, G., 147
Ferécides, 234
Piaget, J., 412–422
Pitjandjara, pueblo, 311
Platón, 40
Estrella Polar, 107, 109
Polinesios, pueblos, 321, 465–466, 433–434
Pond, G. H., 507
Powers, W. K., 503, 504, 505, 506

Radcliffe-Brown, A. R., 317–318, 325, 387
Radhakrishnan, S., 501
Radin, P., 70, 147
Rappaport, R., 28, 29, 62, 94
Read, K., 84
Redwald, rey de East Anglia, 474
Reed, F., 503, 506
Reeves, C. M., 154, 313
Reichard, G., 460

Roheim, G., 221
Romer, A. S. (Regla de Romer), 29, 413, 416, 423, 428
Ruppel, Von G., 40
Russell, B., 253, 406

Sahlins, M., 433
Schechner, R., 79
Schliermacher, 378
Schneider, D., 362
Scholem, G. 238–240, 399, 420, 392, 612, 617
Searle, J. R., 52, 94, 177, 181, 189, 190, 416
Shannon,C., 118
Silverstein, M., 94, 99, 114, 115
Simon, H., 320–321, 325, 422
Sioux, pueblo, 392, 420–423, 461, 466
Siuai, pueblo de Guadalcanal. 101, 137
Skorupski, J., 94, 386, 400
Slobodkin, L., 29, 409
Smith, J. Z., 305
Soebardi, 264
Soleveitchik, Rabino J. B., 296
Speiser, E. A.. 230
Spiro, M., 466, 467
Sri Lanka,
Stanner, W. E. H., 291, 371, 405, 510, 511
Strizower, S., 468

Tambiah, S. J., 58, 62, 64, 84
Teit, J., 147
Tertuliano, 228
Tewa, pueblo, 69, 87, 283, 287, 307
Thomas, O., 221
Thompson, indios del río, 147
Thorpe, W. M., 40
Thurndahl Margaritha, 43
Tikopia, sociedad de, 87
Tillich, P. 185, 400–401, 403, 609, 626
Titiev. M., 306
Toradja, pueblo, 264
Toulmin, S., 628
Trobriand, habitantes de las islas, 84
Tuchman, B., 435
Tumarkin, 21
Turner V., 67, 148, 154, 173, 250, 266
Tyler. Wat. 389, 435

Ullman, W., 456

Valeri, V., 466
Van Baal, J., 371
Van Dyjik, J. J. A., 74
Van Gennep, A., 69–70, 72, 146, 154, 211
Val Lawick-Goodall, Jane, 41, 43,
Van Neumann, 175
Vayda. A. P., 420
Vickers, G., 161
Vico, Giambattista, 51–52, 417, 407
Victor, obispo de Roma, 281
von Simpson, O., 368

Waddington. C. H., 415
Walbiri, pueblo, 234, 309, 369, 633
Walker. J. R., 504
Wallace, A. F. C., 70, 173, 266, 314, 402–403, 469
Wallace-Hadrill, J. M., 443, 475
Warner, W. L., 236
Weaver, W., 118
Welsford, E., 471
Wensinck, A. J. L., 233, 495
White, A. R., 414
White Jr., Lynn, 624
White, L., 31, 306, 411

Whitehead, A. N., 253, 260, 406
Whitrow, G. J., 258
Wiedemann, A., 494
Wilden, A., 94, 152, 160
Guillermo de Auxerre, 229
Williams, F. E., 436
Wilson, J. A., 493, 494, 496-497
Windfhur, G. L., 498
Winnebago, indios estadounidenses, 147
Whitherspoon, G., 237, 238, 241, 393, 507–510
Worlsey, P. J., 465, 436
Wynne-Edwards, V. C., 57, 136

Yengoyan, A., 310, 311
Young, M., 101, 137, 143

Zaehner, R. C., 358, 359, 501
Zande, pueblo, 222

Índice

Presentación 9
Prólogo 17

1. Introducción 21
1. La evolución de la humanidad 24
2. La adaptación 28
3. El símbolo 31
4. La gran inversión 33
5. La mentira 35
6. La alternativa 47

2. El ritual y sus formas 55
1. Definición de ritual 56
2. Las implicaciones lógicas de la forma del ritual 58
3. Ritual y causa formal 61
4. Forma y sustancia en el ritual 62
5. La primera característica del ritual: ha sido codificado por alguien diferente de los participantes 66
6. La segunda característica: formalidad (como decoro) . 69
7. La tercera característica: inmutabilidad (más o menos) 72
8. La cuarta característica: la ejecución (ritual y otras formas de ejecución) 74
9. La quinta característica: formalidad (frente a eficacia física) 85
10. Ritual como comunicación 92
11. Mensajes autorreferenciales y canónicos 95
12. Símbolos, índices y las dos corrientes de mensajes . . 98
Apéndice 105

3. Mensajes autorreferenciales 117
1. Sobre los niveles del significado 118
2. Variación e indexación en el ciclo del ritual de los Maring 123
3. Índice, icono y número en el ciclo ritual de los Maring 128
4. Índices naturales en el ciclo de los Maring 131
5. Mensajes ordinales y cardinales 133
6. La cuantificación y la representación sustancial de lo incorpóreo 137
7. La representación digital de procesos analógicos . . . 139
8. El aspecto binario de la celebración ritual 143
9. La celebración del ritual y la articulación de sistemas distintos 155
10. La celebración del ritual y el amortiguamiento frente a la ruptura 160

4. Representaciones de significado 167
1. Lo físico y significativo 169
2. Actos discursivos 176
3. La especial relación entre los rituales y performatividad 179
4. La primera función fundamental del ritual 182
5. Aceptación, creencia y conformidad 184
6. Performativas, metaperformativas y el establecimiento de la convención 190
7. Ritual y práctica diaria en el establecimiento de la convención 193
8. La moralidad intrínseca a la estructura del ritual . . . 200
9. Ritual y mito, y drama 203
10. El ritual como acto social básico 207

5. Palabra y acto; forma y sustancia 209
1. La materialización de lo inmaterial 211
2. Objetos especiales y objetos cotidianos 215
3. Actos y agentes 217
4. Predicación y metáfora 219
5. Palabras rituales 223
6. La unión de forma y sustancia 226

7. La unión de forma y sustancia como acto creador . . . 229
8. Ritual, creación y normalización de la convención . . 241

6. Tiempo y orden litúrgico 247
1. Las dimensiones de los órdenes litúrgicos 248
2. San Agustín, San Emilio, el tiempo y las categorías . . 249
3. Experiencia temporal y orden público 255
4. Sucesión, división, periodo e intervalo 258
5. Principios temporales 264
6. Las bases de la recurrencia 272
7. Programación y sociedades 275
8. La organización temporal de actividades 280
9. Regularidad, extensión y frecuencia 284
Regularidad y regulación 285
Frecuencia y extensión 288
Extensión 291
Frecuencia 293
Frecuencia, ética y complejidad social 295
Frecuencia y restricción 297
Regularidad, extensión y frecuencia: a modo de resumen 300
10. Secuencia y espacio 302

7. Intervalos, eternidad y *communitas* 310
1. El tiempo fuera del tiempo 310
2. Tempo y consciencia 315
3. Tempo, regiones temporales y tiempo fuera del tiempo . 318
4. Frecuencia y fuerza de enlace 321
5. Coordinación, *communitas* y neurofisiología 323
6. Eternidad 328
7. Mito e historia 332
8. Lo innumerable frente a lo eterno 334

8. Simultaneidad y jerarquía 337
1. El *yu min rumbim* 338
2. Lenguaje y liturgia 356
3. Análisis frente a ejecución 358
4. Representaciones rituales e hiperrealidad 364

5. La reparación del mundo 372
6. La dimensión jerárquica de los órdenes litúrgicos . . . 373

9. La idea de lo sagrado 390
1. Definición de santidad 390
2. La santidad como una propiedad del discurso 396
3. El fundamento de la santidad 398
4. Los Axiomas y los Postulados Sagrados Fundamentales. 403
5. Santidad, reglas heurísticas y dogma básico 407
6. Santidad, incuestionabilidad y verdad de las cosas . . . 411
7. Divinidad, verdad y orden 417
8. Las verdades de la santidad y la deuteroverdad 425

10. La santificación 437
1. Las expresiones santificadas 442
2. Falsedad, alienación, santidad y adaptación 445
3. Variaciones importantes en la santificación 451
4. Santidad, comunidad y comunicación 453
5. Lo sagrado, lo santificado y la invariabilidad relativa 456

11. Verdad y orden 479
1. El logo 482
2. Los Logoi 490

12. Lo numinoso, lo santo y lo divino 514
1. La experiencia religiosa y lo numinoso en William James, Rudolph Otto y Emile Durkheim 518
2. Orden, desorden y trascendencia 527
3. La gracia 529
4. Gracia y arte 532
5. El aprendizaje ritual 536
6. De nuevo acerca del significado y la significación . . 539
7. La creencia 545
8. La idea de lo divino 547
9. Ilusión y verdad 550
10. Los fundamentos de la humanidad 557

13. La religión en la adaptación 559
1. Una nueva definición de la adaptación 561
2. La adaptación como mantenimiento de la verdad . . . 564
3. La autorregulación 566
4. Los conceptos religiosos en la adaptación humana . . 569
5. La estructura de los procesos de adaptación 576
6. Los requisitos estructurales de la capacidad de adaptación 580
7. La organización jerárquica de la directriz, el valor y la santidad 584
8. Santidad, vacuidad, misterio y adaptabilidad 587
9. La cibernética de lo santo 589

14. La ruptura de lo santo y su salvación 601
1. Lo natural y lo antinatural 602
2. Santidad y especificidad 603
3. Supersantificación, idolatría e inadaptación 606
4. Verdad adaptativa y falsedad 608
5. Idolatría y escritura 609
6. La santidad, el poder y las mentiras de opresión . . . 611
7. La ruptura de lo santo y las mentiras diabólicas . . . 613
8. La inversión en el orden del conocimiento 616
9. La contradicción fundamental de la humanidad . . . 619
10. La discordancia entre ley y significado 621
11. La ciencia postmoderna y la religión natural 625

Bibliografía 633
Índice analítico 661